Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Juin 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La spiritualité de Clément d'Alexandrie

(suite)

Gnose et contemplation

Cette connaissance est-elle proprement une contemplation ? Clément emploie à plusieurs reprises des termes qui pourraient ici donner le change et laisser croire qu'il a en vue la contemplation mystique; il compare les gnostiques aux époptes des mystères païens, et il ajoute qu'ils sont admis à contempler Dieu :

La gnose, déclare-t-il, conduit rapidement à la purification et est nécessaire pour faire passer à une vie supérieure et agréable (à Dieu). C'est ainsi que facilement elle introduit l'homme dans cette nature divine et sainte qui convient à l'âme et, par une lumière intime, lui fait gravir les ascensions mystiques jusqu'à ce qu'elle l'établisse au sommet du repos, lui apprenant à contempler Dieu, pur de cœur, face à face, en toute science et appréhension; car c'est là qu'est la perfection de l'âme gnostique : avoir dépassé toute purification, toute liturgie, et être avec le Seigneur là où il est, immédiatement sous lui... La gnose, se consommant dans l'amour, rapproche le connaissant du

connu comme un ami de son ami. Et peut-être celui qui est devenu tel parvient dès ici-bas à être l'égal des anges. Après donc ce suprême progrès dans la chair, se transformant comme il convient, toujours en mieux, il s'avance dans le bercail paternel, vers la demeure qui est vraiment celle du Seigneur, en passant par la sainte hebdomade, afin d'être, pour ainsi dire, lumière fixe, et demeurant éternellement, absolument immuable de toute façon (*Stromat.*, VII, 10, 56-57).

Tout n'est pas également clair dans ce passage, ni dans les passages analogues où il est encore question de la contemplation. Mais, si nous comprenons bien le style assez alambiqué de Clément, il semble bien que le didascale alexandrin n'attribue au gnostique qu'une connaissance intellectuelle de Dieu. Il ne parle pas de ces ravissements qui mettent en quelque sorte l'âme hors d'elle-même, de ces extases qui la transportent en un monde supérieur : la contemplation à laquelle parvient le gnostique est un état stable, permanent; elle est le résultat de longues et patientes recherches ; elle n'est pas le don accordé par Dieu à ceux qui le cherchent de tout leur cœur (1).

En vain pourrait-on faire remarquer que la gnose s'étend à tout et ne connaît aucun mystère : Clément l'assure du moins, en répondant à une objection qu'il prévoit et qui s'impose en effet :

Pourtant, disent quelques-uns, l'homme sage est persuadé qu'il y a des choses incompréhensibles et que tout ce que l'on peut en comprendre, c'est que les choses incompréhensibles sont en effet incompréhensibles. Cette pensée est vulgaire; elle vient d'hommes à courte vue. Certes, un tel homme assure qu'il y a des choses incompréhensibles. Mais le gnostique dont je parle saisit lui-même ce qui pa-

(1) Telle est aussi l'interprétation que donne de la théorie de Clément P. Dudon, *op. cit.*, p. 15-21 : « Même à son point de perfection le plus élevé, le gnostique des Stromates ne connaît rien de la contemplation infuse et passive d'un saint Jean de la Croix (p. 21). »

raît incompréhensible aux autres. Il croit que rien n'est incompréhensible au Fils de Dieu, par suite que tout peut être appris. Car celui qui a souffert par amour pour nous n'aurait rien pu dissimuler de l'enseignement de la gnose. La foi elle-même devient donc une ferme démonstration, puisque la vérité accompagne les traditions divines (*Stromat.*, VI, 8, 70).

La connaissance totale qu'a le gnostique des choses incompréhensibles elles-mêmes ne vient pas de ce que Dieu l'a illuminé; elle vient de ce qu'il a appris tout ce que le Seigneur a enseigné aux hommes. Il faut ici rappeler que le gnostique est nécessairement un chrétien, qu'il n'y a pas de gnose en dehors du christianisme, et que la foi simple permet déjà à ceux qui la possèdent de s'élever bien au-dessus des païens dont la raison est le seul guide. Seulement alors que la plupart des fidèles en demeurent au stade de la foi, les gnostiques poursuivent leur ascension vers la vérité intégrale. Ils consacrent à la lumière leur âme dépouillée de sa peau matérielle, libérée des bagatelles du corps et de toutes les passions que font naître les appréhensions vaines et passagères... « tandis que la plupart des hommes, couverts comme des escargots de leur enveloppe matérielle et roulés en boule comme des hérissons autour de leurs passions, imaginent au sujet du Dieu bienheureux et incorruptible ce qu'ils voient en eux-mêmes (*Stromat.*, V, 11, 67) (1). »

Gnose et ascèse

Il est fort remarquable que la montée vers la connaissance gnostique s'accomplisse, selon Clément, sans aucune purification douloureuse. Le baptême a fait tomber le voile qui couvrait l'âme et l'aveuglait; il a été pour elle une illumination. Désormais l'âme n'a plus qu'à pro-

(1) Ici, Clément s'inspire d'un développement de Philon, *De sacrif. Abel et Caïn*, 84, sq.

gresser de vertu en vertu, de science en science par un double effort de dialectique et de purification.

Celle-ci consiste surtout à lutter contre les passions :

> La paix et la liberté ne sont assurées que grâce à un combat incessant et ininterrompu contre les attaques de nos passions. Celles-ci, antagonistes colossaux, champions olympiques, ont un aiguillon plus redoutable que celui des guêpes, mais, plus que les autres, la volupté qui nous attaque et nous déchire non seulement de jour, mais de nuit, et dans nos songes mêmes par ses enchantements perfides (*Stromat.*, II, 20, 120).

A qui ferait-on croire que cette lutte est facile? Les termes mêmes qu'emploie Clément pour caractériser les passions montrent assez qu'il s'agit d'une œuvre difficile, et la description qu'il donne du triomphe du gnostique, enfin parvenu à l'apathie, suffirait à nous convaincre de la grandeur de la victoire qu'il a remportée :

> Voilà donc, voilà le véritable athlète qui reçoit la couronne, dans le grand stade qu'est le magnifique univers, pour avoir remporté la victoire contre toutes les passions. L'agonothète est le Dieu tout-puissant ; celui qui décerne les prix est le Fils unique de Dieu; les spectateurs sont les anges et les dieux. Quant au combat, il ne s'est pas livré contre la chair et le sang, mais contre les puissances spirituelles des passions qui agissent par notre chair. Celui qui est victorieux de ces grands antagonismes, celui qui a triomphé du tentateur qui prépare les combats, celui-là s'est emparé de l'immortalité (*Stromat.*, VII, 3, 20).

On comprend dès lors que Dieu aide le lutteur qui a entrepris ces immenses combats. A vrai dire, sur ce point précis la doctrine de Clément n'est pas absolument claire, et l'on ne saurait penser qu'il a sur la grâce des opinions très précises. L'œuvre de la purification intérieure est bien notre œuvre : nous ne naissons pas naturellement vertueux, mais nous le devenons en exerçant notre libre arbitre (*Stromat.*, VII, 3, 19). Avec énergie, Clément lutte ici contre les gnostiques qui enseignent l'existence

d'hommes nécessairement spirituels ou nécessairement psychiques. Il ajoute que

> Dieu aide l'homme vertueux en l'honorant d'une surveillance plus attentive. L'univers n'a-t-il pas été fait pour les hommes de bien, pour leur usage et leur utilité, mieux encore pour leur salut ? Et les avantages de la vertu seraient-ils enlevés à ceux pour qui tout a été fait ? Car il est évident que Dieu honore leur nature bonne et leur élection sainte en inspirant à ceux qui ont résolu de bien vivre des forces pour achever leur salut : il exhorte les uns, il soutient les autres, qui sont par eux-mêmes devenus dignes de ce secours : tout bien est naturellement accordé au gnostique, dont la fin est de savoir et de tout faire avec connaissance. De même que le médecin rend la santé à ceux qui collaborent avec lui en vue de la santé, ainsi Dieu donne le salut éternel à ceux qui collaborent avec lui pour posséder la gnose et les bonnes œuvres, puisqu'il est en notre pouvoir de faire ce que commandent les préceptes et ce que couronne la promesse (*Stromat.*, VII, 8, 48).

Malgré tout le secours ainsi accordé par Dieu semble de peu d'importance en comparaison des efforts que le croyant accomplit de sa propre initiative pour s'élever à la gnose. Clément dit bien ailleurs que

> nés pour le bien, nous devons faire des efforts pour l'acquérir. Il faut posséder un esprit saint, qui soit sans repentir dans la poursuite du beau, et c'est ici surtout que nous avons besoin de la grâce de Dieu, d'une doctrine droite, d'une instruction chaste, et de l'action du Père qui nous attire à Lui (*Stromat.*, V, 1, 7).

Nous ne sommes pas pleinement rassurés sur cette attirance que le Père exerce sur nous, et sa nécessité est loin de nous apparaître en pleine lumière.

Gnose et prière

Le gnostique n'a même pas, semble-t-il, à demander à Dieu son secours dans la prière. A quoi bon, du moment

que la gnose est inamissible, et que celui qui la possède ne peut la perdre ni de jour ni de nuit, ni par quelque imagination (*Stromat.*, IV, 22, 139)? Le gnostique prie assurément, mais c'est surtout pour rendre grâces :

> Il est l'homme fidèle, l'homme persuadé que tous les événements du monde sont gouvernés pour le mieux. Aussi se réjouit-il de tout ce qui arrive. Il ne réclame rien de ce qui est nécessaire aux besoins de la vie, persuadé que Dieu qui sait tout donne aux hommes de bien tout ce qui leur est nécessaire, même s'ils ne le demandent pas.

Cependant de temps à autre la rigueur des principes paraît s'atténuer : « Il (le gnostique) prie pour l'accroissement et la permanence de la contemplation, comme l'homme du commun prie pour la santé durable. Il demandera encore de ne jamais défaillir de la vertu, tout en aidant de son mieux à ce qu'elle repose sur une base inébranlable (*Stromat.*, VII, 7, 45-46). » On voit ici que Clément n'est pas tout à fait assuré de la persévérance du gnostique, puisqu'il lui ordonne de la demander au Seigneur. Mais il est certain que de tels passages sont très rares. La prière gnostique n'a rien d'une demande au sens habituel de ce mot ; et les quelques exemples que nous en donne le vieux maître sont caractéristiques. Voici l'un d'eux :

> Je me délivrerai moi-même du désir, en t'appartenant, Seigneur. Car l'économie de la créature est belle, et tout est bien ordonné; rien ne se fait sans cause. Il faut que je sois dans ta possession, Dieu tout-puissant. Même si je suis ici-bas, je suis auprès de toi. Je veux être sans crainte, pour pouvoir m'approcher de toi, et me contenter de peu, m'occupant du juste choix que tu as fait entre les belles choses et celles qui n'en sont que l'apparence (*Stromat.*, IV, 23, 148).

Cette prière est assurément très belle, mais elle n'a rien qui soit spécifiquement chrétien : ne trouverait-on pas chez Épictète et chez Marc-Aurèle des formules qui lui ressemblent? Ici encore, on saisit les traces de cette

influence stoïcienne que nous avons relevée chez Clément à peu près à chacun des caractères de son gnostique.

Sans doute le gnostique accepte de prier avec la foule ; il ne se sépare pas des simples croyants lorsque ceux-ci se réunissent pour adresser à Dieu leurs demandes (*Stromat.*, VII, 7, 49). Mais c'est de sa part une condescendance, car sa prière à lui est continuelle :

> La race élue ne s'inquiète pas de la parole : Sept fois le jour je t'ai loué, qu'elle ne regarde pas comme un précepte. Elle ne connaît pas davantage de lieu fixe ni de sanctuaire choisi, ni de fêtes, ni de jours déterminés, mais c'est toute la vie et en tout lieu que le gnostique, qu'il se trouve seul ou qu'il ait avec lui des frères de même croyance, honore Dieu, c'est-à-dire confesse la grâce de la gnose et de la vie chrétienne. Et si la présence de quelque homme bon détermine toujours au bien celui qui le rencontre, ne serait-ce que par honte ou par confusion, à combien plus forte raison celui qui est constamment avec Dieu par la gnose, par la vie, par l'action de grâces ininterrompue, ne deviendrait-il pas en tout meilleur que lui-même, en toutes ses œuvres, en toutes ses paroles, en sa conduite entière ? Tel est celui qui est persuadé que Dieu est partout, et qui ne suppose pas qu'il soit enfermé en certains lieux déterminés, de sorte qu'il pourrait se livrer au désordre de jour ou de nuit sous prétexte que Dieu n'est pas là. Passant donc toute notre vie comme en une fête, persuadés que Dieu est toujours partout, nous labourons en chantant, nous naviguons au chant des hymnes, et de même nous nous livrons à toutes les occupations de notre vie en priant. Le gnostique habite constamment avec Dieu ; étant toujours grave et joyeux, grave à cause du respect qu'il doit à la présence de Dieu, joyeux en reconnaissance de tous les biens que Dieu a donnés à l'homme (*Stromat.*, VII, 7, 35).

De pareils textes ne sont pas rares dans les *Stromates*, et lorsqu'on les interprète à la lumière de la tradition chrétienne, on est tenté d'y voir quelque chose qui ressemble à la contemplation :

> Toutes ces expressions, dit expressément Fénelon à propos de notre passage, marquent clairement une contempla-

tion habituelle; sans actes réfléchis et distincts, sans effort ni contention d'esprit, sans extase ni lumière particulière ; les différentes pensées n'y entrant point, comme l'assure notre auteur, et les images en étant exclues. C'est une contemplation d'état permanent et fixe, que nulle occupation extérieure n'interrompt, qui est du cœur et non pas de l'esprit ; de l'amour et non pas du raisonnement. Aussi saint Clément dit-il que son gnostique est attaché à la force toute-puissante, s'appliquant à être spirituel par une charité sans bornes (*Stromat.*, VII, 7, 44). Qui dit sans bornes, dit tout (1).

Mais a-t-on le droit d'interpréter ainsi ces textes? Et ne vaut-il pas mieux les rapprocher de ceux dont Clément a pu s'inspirer? Certes, le Dieu dont il parle est le vrai Dieu, le Dieu vivant et personnel des chrétiens, et cela suffit à donner à sa pensée un caractère original. On ne peut cependant pas oublier que les stoïciens conseillaient aussi à leurs disciples de vivre toujours avec Dieu, même s'ils entendaient par là le Dieu intérieur, la raison, que tout homme porte en lui-même.

Le gnostique devant la mort

Confirmé dans la vertu, indifférent à tous les événements du monde, supérieur aux troubles des passions qui n'exercent plus sur lui aucun empire, uni à Dieu par une prière continuelle, le gnostique est détaché de la vie et ne saurait craindre la mort. Cette idée non plus n'est pas nouvelle, et les stoïciens l'ont admirablement commentée à maintes reprises. Ce qui est nouveau, ou du moins ce qui jette sur la physionomie du gnostique une lumière inattendue, c'est que Clément envisage à plusieurs reprises sa mort comme le témoignage suprême rendu au Christ par le martyre. Il y a là un signe des temps et aussi la meilleure preuve de l'inviolable attachement du

(1) Fénelon, *op. cit.*, p. 187.

didascale alexandrin à la foi chrétienne. Trop souvent, son gnostique nous a paru un être de raison, perdu dans les abstractions philosophiques. Il reprend vie en quelque sorte et rentre dans le monde réel au moment de quitter la terre. Clément a vu de près la persécution ; il sait ce que vaut le témoignage d'un homme qui se laisse égorger : il ne saurait proposer de plus beau modèle de détachement et de sérénité en face de la mort que celui de tant de fidèles massacrés pour le Christ :

> Le véritable gnostique, écrit-il, obéit sans peine ; et à celui qui réclame son corps, il le livre en supportant les souffrances ; il se dépouille par avance de sa chair, sans provoquer le tentateur, mais en cherchant, je pense, à l'instruire et à le convaincre. De quelque honneur, de quelque degré de félicité qu'il vienne, comme dit Empédocle, il retourne avec les mortels. Cet homme rend témoignage à lui-même qu'il est véritablement fidèle à Dieu ; puis au tentateur qu'il poursuit en vain celui qui est fidèle par la charité; enfin au Seigneur que la force de persuasion de sa doctrine est divine, puisqu'il n'en est pas détourné par la crainte de la mort et qu'il confirme par ses œuvres la vérité de la prédication, en montrant la puissance de Dieu vers qui il se hâte. On peut admirer sa charité qu'il enseigne généreusement, en s'unissant avec des actions de grâces à ce qui lui est apparenté, et plus encore en réduisant au silence les infidèles par son sang précieux. Cet homme donc, lié par le précepte, refuse de renier le Christ, non par la crainte de manière à n'être qu'un martyr par crainte ; il ne vend pas davantage sa foi dans l'espoir des récompenses préparées. Mais c'est par amour pour le Seigneur que, très joyeusement, il sortira de cette vie, et qu'il rendra grâces également à celui qui lui a donné motif de sortir d'ici-bas, et à celui qui a ourdi des machinations contre lui. Il prend une occasion raisonnable qu'il n'avait pas trouvée lui-même de se montrer tel qu'il est, au juge par sa patience, à Dieu par sa charité... Dès lors, plein de courage, il va vers le Seigneur bien-aimé, puisqu'il a livré volontairement son corps et aussi son âme comme ses juges l'attendaient... Nous appelons le martyre consommation, non parce que l'homme y trouve la fin de sa vie,

comme le pensent la plupart, mais parce qu'il manifeste l'œuvre consommée de l'amour (*Stromat.*, IV, 4, 13-14).

Le martyre n'est donc pas pour Clément un simple achèvement de la vie, une mort ordinaire : c'est le perfectionnement de l'homme et comme la consommation de ses vertus :

> Rien que le mot était un beau défi, alors que commençaient ces terribles persécutions exterminatrices qui allaient marquer le troisième siècle. Il y a plus que du paradoxe à faire du martyre le terme quasi normal de la perfection, mais la folie de la croix, aux heures où il ne s'agit plus que de se donner, s'identifie tout à fait avec la plus haute des sagesses (1).

Clément savait sans doute par expérience quelle était la valeur probante du martyre :

> Le gnostique, disait-il ailleurs, n'est éprouvé par rien à moins que Dieu ne le permette pour l'utilité de ceux qui vivent avec lui. C'est qu'en fait on est encouragé à croire par l'entraînant exemple d'une patience virile. Voilà pourquoi les bienheureux apôtres, pour fonder solidement et affermir leurs églises, ont subi l'épreuve et le martyre qui donne la perfection (*Stromat.*, VII, 12, 74).

L'immortalité du gnostique

On voudrait pouvoir quitter Clément sur ces émouvantes déclarations, qui rendent un son aussi purement chrétien. Mais nous devons encore le suivre dans l'autre vie où il transporte le gnostique. Ici nous retrouvons, fortement accentuée, la distinction entre les deux catégories de croyants, les simples fidèles et les gnostiques. Les premiers n'auront que des récompenses ordinaires ; aux seconds seuls appartiendront les biens parfaits :

> Connaître est plus que croire ; de même sans doute le

(1) M. Viller, *Martyre et perfection*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. VI, 1925, p. 20.

salut, joint à la plus haute des récompenses, est chose plus grande que le salut seul. Le fidèle donc, ayant par une longue formation dépouillé ses passions, passe à la demeure supérieure à la première, et le châtiment le plus grand qu'il porte avec lui, c'est la pénitence pour les fautes qu'il a commises après le baptême (*Stromat.*, VI, 14, 109).

Ainsi la vie éternelle consacre la perfection transcendante du gnostique : au ciel comme sur la terre, le gnostique et le fidèle demeurent séparés ; ils ne sont pas du même bercail; ils n'habitent point la même demeure :

Le fait d'être simplement sauvé est une des choses intermédiaires, mais être sauvé pleinement comme il faut, c'est la perfection. De même toute action du gnostique est la perfection et celle du simple fidèle peut être dite intermédiaire, n'étant pas parfaite selon la raison, ni achevée selon la science (*Stromat.*, VI, 14, 111).

Ici encore les expressions sont empruntées au stoïcisme : c'est dans la philosophie profane que Clément a trouvé cette distinction de l'acte moyen ou intermédiaire et de l'acte parfait, et même s'il s'appuie, pour fonder sa théorie, sur la parole du Sauveur : Il y a encore d'autres brebis qui ne sont point de cette bergerie, il est trop manifeste que son interprétation dévie le texte du sens propre.

Au reste nous comprenons mal la nature du salut pour les simples croyants, car ceux-ci paraissent bien souffrir de redoutables peines :

Ils sont torturés encore davantage en sentant qu'ils n'atteignent pas encore ou qu'ils n'atteignent pas du tout les biens que d'autres possèdent; de plus, ils ont honte des fautes qu'ils ont commises : ce sont là les plus grands châtiments du fidèle. Car la justice de Dieu est bonne et sa bonté est juste. Et alors même que prennent fin les châtiments exigés par l'expiation des fautes et par la purification personnelle, il reste toujours à ceux qui ont été jugés dignes de l'autre bercail, la plus grande peine : celle de ne

pas être avec ceux qui sont glorifiés pour leur justice (*Stromat.*, VI, 14, 109) (1).

On le voit, il s'agit ici de souffrances permanentes : c'est pour l'éternité que les simples regretteront de ne pas s'être élevés ici-bas à la perfection gnostique. On se demande si une telle souffrance est compatible avec la béatitude céleste.

*
* *

Caractère complexe de la gnose clémentine

Après avoir lu, comme nous venons de le faire, les principaux passages que Clément a consacrés à la description de la perfection gnostique, nous ne pouvons pas nous empêcher d'éprouver un sentiment de malaise. Quel est donc en définitive ce gnostique que le vieux didascale d'Alexandrie propose à notre imitation ?

La question, on le sait, a naguère mis aux prises Fénelon et Bossuet. Le premier a voulu à toutes forces retrouver dans le gnostique de Clément le modèle du quiétiste achevé. Le second n'y a vu que le chrétien arrivé à la perfection par les voies communes.

> Le gnostique, écrit Fénelon, contemple sans cesse, en tout temps, en tout lieu, sans imagination ni diversité de pensées et par conséquent sans actes ni discours. Il est toujours dans la même disposition à l'égard des mêmes choses, excluant même tous les objets incorporels qui ne sont pas Dieu et contemplant Dieu en tant qu'incompréhensible. Il est consommé dans l'union inamissible et inaltérable; ayant passé au-delà des œuvres, aussi bien que de toute purification, il n'a plus qu'à se reposer en Dieu, qu'il voit face à face par la contemplation.
>
> Il n'a plus besoin de vertu parce qu'il n'a plus aucun

(1) Cf. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e^ siècle*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, t. XIX, 1923, p. 500.

mal à combattre, qu'il est dans l'apathie et dans l'imperturbabilité, que sa contemplation est devenue une substance vive et permanente et qu'il a, ou pour mieux dire qu'il est, l'être même de la bonté. Il ne lui reste plus aucun désir à former ni pour les biens temporels, ni pour son salut, dont l'espérance ne le touche plus, tant son amour est désintéressé; ni pour son âme, car il n'agit point pour être sauvé, il est suffisant à lui-même. Enfin, il ne désire rien même pour sa persévérance; car, lorsqu'on est entré dans le divin amour, l'amour parfait n'est plus un désir, mais une union ou une unité fixée et tranquille (1).

A quoi Bossuet répond :

Le gnostique n'est... point autre chose qu'un chrétien digne de ce nom, qui a tourné la vie chrétienne en habitude : c'est, en d'autres termes, cet homme spirituel et intelligent, qui est la lumière en Notre-Seigneur, ce chrétien infailliblement contemplatif, au sens que saint Paul a dit de tout véritable chrétien qu'il ne contemple pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit point...

Je ne vois point qu'il faille entendre d'autre finesse, ni, sous le nom de gnose, un autre mystère que le grand mystère du christianisme, bien connu par la foi, bien entendu par les parfaits, à cause du don d'intelligence, sincèrement pratiqué et tourné en habitude (2).

Ces deux interprétations ne nous semblent pas plus exactes l'une que l'autre. Le gnostique de Clément n'est assurément pas le quiétiste perdu dans la contemplation passive ; il n'est pas davantage le chrétien qui pratique exactement les préceptes. Il est autre chose que cela, de plus complexe et de plus insaisissable. Pour le comprendre, il faut se rappeler la double formation de Clément. Celui-ci est chrétien assurément, et de toute son âme. Du jour où il a rencontré le Christ, il s'est donné à lui sans retour. Le *Protreptique*, qui est destiné à encourager les

(1) Fénelon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, ch. XVII; édit. Dudon, p. 254-255.

(2) Bossuet, *Tradition des nouveaux mystiques*, chap. III, sect. I.

païens en route vers la conversion, met admirablement en relief les faiblesses et les tares de l'idolâtrie ; plus encore, il décrit, avec une éloquence enthousiaste, les bienfaits du Sauveur. Le *Pédagogue*, qui expose les devoirs de la vie journalière, trace un splendide portrait du chrétien vivant dans le monde : sans doute Clément s'y inspire beaucoup de Musonius, mais ce n'est pas un sage stoïcien qu'il campe devant nous comme notre modèle ; c'est vraiment un homme qui croit au Seigneur, qui observe la loi chrétienne, qui remplit ses journées d'actions et de pensées chrétiennes. Le gnostique des *Stromates* est aussi un enfant de l'Église : il a été illuminé par le Verbe qui l'a formé par les mystères (*Stromat.*, VII, 2, 5-6), et dont la voix résonne en lui chaque jour ; il fuit les hérésies qui ont des inventeurs humains pour s'attacher à la tradition enseignée par les apôtres et transmise par l'Église ; la consommation de sa vie n'est autre que le martyre. Tous ces traits sont assurément chrétiens.

Mais en même temps Clément est grec : sa conversion n'a rien diminué de l'amour qu'il porte à la philosophie; il raille ceux qui se croient gens d'esprit, estiment qu'on ne doit se mêler ni de philosophie ni de dialectique, ni même s'appliquer à l'étude de l'univers, et qui réclament la foi simple, comme s'ils refusaient de travailler la vigne et voulaient immédiatement cueillir les raisins (*Stromat.*, I, 9, 43). Il s'indigne contre ceux qui refuseraient aux chrétiens instruits le droit de réfuter par écrit les fables impures de Théopompe et de Timée, l'athéisme d'Épicure, les honteux ouvrages d'Hipponax et d'Archiloque (*Stromat.*, I, 1). Son gnostique aussi est un grec; on peut même préciser qu'il est un sage conforme au modèle présenté par les stoïciens : il est impassible, indifférent à toutes les vicissitudes de ce monde comme à toutes les sollicitations de la passion ; il connaît toutes choses, et les mystères eux-mêmes, mais il connaît surtout la valeur de la vie ; il est uni à Dieu d'une manière inséparable grâce à la parfaite intelligence qu'il en possède, mais

cette intelligence est le résultat d'un effort dialectique et ascétique, non d'une intuition ou d'une contemplation mystique; il prie constamment, et toute son existence est une prière ininterrompue, mais il se garde bien de demander quoi que ce soit à Dieu; il se contente de lui rendre grâces pour les bienfaits qu'il en a reçus.

Dans sa vie personnelle, pour autant que nous la connaissons, Clément a été plus chrétien que grec ; cependant le gnostique qu'il semble proposer à notre imitation est plus grec que chrétien. Il y a là encore un problème qui n'est pas complètement résolu par ce que nous venons de dire. Or, on a remarqué que c'est surtout dans les derniers *Stromates* que Clément expose la théorie de la gnose : les cinq premiers livres de l'ouvrage auraient été composés par lui avant 202, tandis qu'il enseignait encore à l'école catéchétique d'Alexandrie ; les deux derniers auraient été écrits après cette date, alors que, chassé de son école par l'édit de Sévère, il avait perdu tout contact avec les âmes et se laissait plus volontiers aller à la rêverie. On explique ainsi le caractère un peu irréel du gnostique qui ne ressemble à rien de ce que révèle l'expérience vivante (1).

Il peut y avoir quelque chose de vrai dans cette explication. Il faut cependant ajouter que ce ne sont pas seulement les *Stromates* VI et VII qui nous fournissent les traits du gnostique, mais que déjà dans les *Stromates* antérieurs, surtout dans les IV^e^ et V^e^, on trouve bien des indications qui annoncent et préparent la description plus complète des livres suivants. Le gnostique n'est pas le rêve d'un vieillard désabusé; il est l'idéal de toute une vie.

Doit-on alors supposer que le portrait du gnostique est emprunté aux sources de Clément, et que celui-ci, dans les *Stromates*, se borne à les transcrire telles quelles,

(1) Cf. J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 487.

sans en prendre les opinions à son compte ? Cette opinion a été émise par Bousset (1) et elle trouve un point d'appui dans les ressemblances qu'offrent le gnostique des *Stromates* et celui des *Eclogae propheticae*. Dans ce dernier recueil en effet nous lisons bien des formules comme celles-ci :

> Le fidèle reçoit du Seigneur la rémission de ses péchés, mais celui qui est parvenu à la gnose, étant exempt de péché, peut procurer de lui-même la rémission des fautes des autres (*Eclog.*, 15). On dit que la Crète ne produit pas de bêtes malfaisantes; ainsi le gnostique seul a une vie pure de toute mauvaise action, pensée, discours ; il n'a aucun ennemi; il est exempt d'envie, de haine, de toute médisance et calomnie (*Eclog.*, 30). Plus que personne, le gnostique observe à la fois ce qui convient et ce qui est selon la raison. Car tout élément passionné ayant été circoncis et enlevé de l'âme, il est désormais avec ce qu'il y a de meilleur, de purifié, de délivré par l'adoption (*Eclog.*, 31).

On ne saurait méconnaître l'identité des deux portraits. C'est bien le même personnage qui est décrit dans les *Eclogae* et dans les *Stromates*. Mais la question n'est pas résolue pour autant. Nous savons mal, après tout, ce que représentent les *Eclogae*. Sont-ce des notes personnelles ? ou sont-ce des extraits recueillis par Clément ? Si ce sont des extraits, quel en est le véritable auteur ? D'après Bousset, ceux que nous avons cités tout au moins proviendraient de Pantène : l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable, mais elle ne s'impose pas, et nous ne pouvons que terminer notre enquête par un aveu d'ignorance. D'ailleurs, si intéressant qu'il soit, le problème de l'origine de ces textes n'est pas ici le plus important. Les *Stromates*, quelle que soit leur place exacte dans l'œuvre de Clément, sont plus que de simples notes. Ils représentent au moins un état de la pensée du maître : nous ne

(1) W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria et in Rom*, Goettingue, 1915 ; p. 155-271.

saurions douter que celui-ci s'est complu au portrait du gnostique, et qu'il en a amoureusement dessiné les lignes.

Sans aucun doute, Clément s'est trompé en nous proposant un tel modèle de perfection. De son gnostique, nous retiendrons volontiers quelques traits, la recherche de Dieu, l'imitation du Christ, la continuité de la prière, voire le calme et la paix en présence de toutes les afflictions de la vie. Mais nous nous garderons bien de croire que tous les fidèles ne sont pas appelés non seulement au salut, mais à la perfection au moins relative : qui d'entre eux voudrait prendre son parti d'être tenu à l'écart comme un chrétien de second ordre, relégué pour toute sa vie et peut-être même pour l'éternité loin du Christ et loin de Dieu ? Et nous n'admettrons pas davantage que la perfection consiste en une connaissance plus achevée, obtenue par la voie dialectique de Dieu et des mystères : le gnostique reste un intellectuel, féru de philosophie; les simples fidèles d'Alexandrie n'avaient-ils pas raison de s'effrayer des raisonneurs qui prétendaient ajouter une sagesse, humaine après tout, à la foi divine ?

Pourtant, si Clément s'est trompé, il ne reste pas moins sympathique. Il y a chez lui tant d'ardeur conquérante, tant d'optimisme joyeux ! Et il y a surtout chez lui une telle profondeur de sens chrétien : ceci, les pages que nous venons de lui consacrer le montrent mal, parce que nous avons dû cueillir, ici ou là, des extraits, et qu'un tel florilège donne toujours l'impression d'une pensée achevée et cristallisée. En fait, Clément est un vivant; son esprit est toujours en mouvement; il va et il vient; il se contredit parfois; plus souvent il s'exprime par touches successives qu'il n'est pas suffisant d'additionner pour avoir la synthèse de sa pensée. En lisant seulement l'ensemble de ses œuvres, on se rend compte de la noblesse, parfois un peu trop confiante, de l'âme du vieux maître. Nous serions heureux d'avoir inspiré à quelques-uns le désir d'étudier tous ces livres.

Dijon. GUSTAVE BARDY.

Gerson et l' « Imitation »

En 1483 paraissait à Venise une édition de l'*Imitation* qui était appelée à une fortune extraordinaire.

La première fois que le chef-d'œuvre, aujourd'hui si universellement répandu, avait été livré à l'impression, — à Augsbourg, vers 1472, — il avait passé presque inaperçu, noyé qu'il était dans un gros in-folio au milieu d'ouvrages de toute nature et de toute provenance. Une autre édition, parue dix ans plus tard à Metz, n'avait pas eu beaucoup plus de succès : on n'en connaît guère qu'une seule réimpression ; elle était, du reste, incomplète et ne comprenait que le premier livre.

Il était réservé à l'éditeur de Venise de « lancer » définitivement l'*Imitation* et de la répandre aux quatre coins du monde grâce à l'imprimerie.

Le succès, en effet, fut immense. Dès avant la fin du siècle on comptera une cinquantaine d'éditions diverses, et leur nombre ne fera que s'accroître avec les années. Toutes sont issues de celle de Venise, dont elles reproduisent servilement le texte, à part quelques légères variantes, qui permettent d'en établir la filiation.

En assurant ainsi le succès de l'ouvrage, l'incunable de 1483 a consacré en même temps la fortune de Gerson comme auteur de l'*Imitation*. C'est son nom, en effet, qui se lisait au frontispice de l'édition de Venise. De là il a passé à la majorité des éditions postérieures : si bien qu'on en vint, en France et en Italie, à désigner communément le livre de l'*Imitation* sous le nom de « le Gerson », ou « le petit Gerson ».

Ce n'est pas que des protestations ne se soient élevées

de-ci de-là. Il ne manque pas d'éditeurs qui, tout en reproduisant le texte de Venise, ont patronné une autre candidature, soit par conviction personnelle, soit pour des raisons purement mercantiles. C'est ainsi que quelques-uns ont mis en avant le nom de saint Bernard, sans doute pour allécher la clientèle. D'autres, plus nombreux, ont remplacé Gerson par Thomas a Kempis.

Il n'en reste pas moins vrai que pendant un siècle et demi environ le nom du chancelier de l'Université de Paris a prédominé, et que c'est principalement à l'édition-prototype de 1483 qu'il faut en attribuer la raison.

Jusque-là, en effet, sa candidature n'avait eu qu'un succès restreint. Les manuscrits qui la favorisent sont relativement peu nombreux et d'une époque tardive. Il faut attendre l'année 1460, c'est-à-dire plus de trente ans après sa mort, pour en trouver un. Il est même étonnant, étant donnée la grande notoriété qui s'attachait alors à son nom, que les copistes n'aient pas songé plus tôt à mettre l'*Imitation* sous son haut patronage. Quand ils étaient en quête de quelque nom d'écrivain pour en décorer un ouvrage demeuré anonyme, ils recouraient de préférence aux auteurs les plus renommés. On ne prête qu'aux riches! Peu leur importait l'exactitude historique, ou même la vraisemblance. Une vague ressemblance leur suffisait le plus souvent.

Il n'y a donc pas lieu d'attacher grande importance aux attributions de l'incunable de 1483 et des manuscrits de la seconde moitié du XV[e] siècle. Elles n'auraient de valeur que si elles s'appuyaient sur une tradition antérieure et sur des titres authentiques. Ces titres existent-ils? Telle est la question que nous voudrions examiner en ce moment (1).

(1) Pour l'exposé des arguments historiques qui ont été produits en faveur de Gerson au cours de la controverse, nous nous référerons surtout aux travaux récents de Dom J.-B. Monnoyeur, O.S.B. : *Gerson, l'auteur de l'Imitation*, Ligugé, 1929; *Gerson, auteur de l'Imitation* (*Revue liturgique et musicale*, t. XIII, juillet 1929-avril 1930, pp. 2-6, 32-37, 69-72, 118-123); *L'argument de Mabillon contre Thomas*

1. L'épitaphe de Gerson

Les partisans de Gerson nous disent qu'il existe au moins deux « témoignages formels », qui « lèvent jusqu'au moindre doute et obligent à lui restituer en toute évidence » le livre de l'*Imitation*.

Le premier est emprunté à l'épitaphe du Chancelier et remonte à l'année même de sa mort (1429). Il constituerait une « attestation décisive », un « témoignage explicite ».

Après avoir rappelé la vie et le caractère de Gerson, l'auteur de l'épitaphe en vient à parler de son activité littéraire, et, à cette occasion, laisse échapper de sa plume trois vers « où il est impossible de ne pas voir une allusion formelle à l'*Imitation* » :

> Doctrina quantus fuerit, quantum arte profundus
> Edita quae fecit plurima scripta docent.
> *Scripsit ad omne genus mulierum sive virorum*
> *Ad Christum via sit quo breviore modo.*
> *Multos praeterea tractatus, opuscula grata,*
> Condidit (1).....

Traduisons aussi exactement que possible les vers en question : « Il a écrit pour toute catégorie de personnes, femmes et hommes, leur traçant la voie la plus brève pour aller au Christ. En outre il a composé nombre de traités, ouvrages agréables. »

Le texte, il faut l'avouer, n'est pas des plus explicites, et il est bien difficile d'y voir une « allusion formelle »

a Kempis auteur de l'Imitation (*Revue Mabillon*, t. XX, avril 1930, pp. 69-110); *La question de l'auteur de l'Imitation* (Ligugé, 1931, in-12, 12 pp.).

(1) Le texte complet de l'épitaphe se lit dans toutes les anciennes éditions des Œuvres de Gerson. Nous avons sous les yeux celle de Paris, 1521, t. III, fol. CCCCCVIII^{ro}.

et certaine à l'*Imitation*. Tout au plus concédera-t-on que les mots « la voie la plus brève pour aller au Christ », entendus en un sens très large et isolés du contexte, pourraient s'appliquer aussi au livre de l'*Imitation*, comme, du reste, à beaucoup d'autres ouvrages de spiritualité. Mais pour cela, il faut en élargir le sens. Pris au pied de la lettre ils n'expriment que d'une façon très imparfaite l'idée centrale de notre chef-d'œuvre.

Prenons d'abord les termes : *ad Christum via sit*, « il leur a tracé la voie la plus brève pour aller au Christ ». Dans l'*Imitation*, comme le nom l'indique, il s'agit avant tout d'imiter le Christ, de le suivre, de marcher sur ses traces, et non pas précisément d'aller à sa rencontre. Maintes fois il y est question de la voie, de la voie droite et sûre, de la « voie royale de la croix » ; mais, que l'on y prenne garde : cette voie, ce n'est pas la voie qui *mène au Christ, via ad Christum*, comme dans l'épitaphe : c'est la voie *suivie par le Christ*, la voie qui mène au ciel, au royaume, à la paix, à la béatitude, à la vraie lumière (1). « Suis-moi : je suis la voie... Je suis la voie que tu dois suivre » (*Im.*, III, 56); c'est la quintessence même de tout le livre.

Eh ! sans doute, je le sais bien, au fond c'est la même chose, ce ne sont que deux aspects d'une seule et même vérité. En suivant le Christ-homme, nous arriverons un jour à posséder le Christ-Dieu : *per Christum hominem ad Christum Deum*, suivant le vieil adage. Mais l'important est précisément que ce second point de vue, celui de la « voie qui mène au Christ », n'est pas celui de l'*Imitation*.

Le simple examen du libellé de la phrase n'invite donc guère à reconnaître l'*Imitation* dans le vers que nous étudions.

(1) Toutes ces expressions, et d'autres semblables, reviennent plus de quarante fois dans l'*Imitation* : pas une seule fois il n'y est question de *via ad Christum*. Cette dernière expression se lit, au contraire, dans les œuvres de Gerson (voir plus loin, p. [153]).

Le contexte s'y oppose encore davantage et suggère une interprétation toute différente.

Que nous dit-on, en effet? Que Gerson « a écrit pour toute catégorie de personnes, femmes et hommes : *scripsit ad omne genus, mulierum sive virorum* ». Le sens le plus naturel de ce passage n'est-il pas que le Chancelier a composé divers écrits pour différentes catégories de personnes, femmes ou hommes? Ou bien, si l'on veut qu'il s'agisse d'un écrit particulier : qu'il a composé un ouvrage qui s'adresse directement à toute catégorie de personnes, femmes et hommes?

Car on peut se demander si le versificateur a en vue un ensemble d'écrits, ou bien un ouvrage déterminé. Dom Monnoyeur a fort bien fait remarquer que le terme *praeterea, en outre*, marque une opposition entre la première phrase et la seconde : « il a écrit pour toute catégorie de personnes, femmes et hommes... *En outre* il a composé nombre de traités ». Mais, à elle seule, cette expression ne nous dit pas s'il est question d'un ouvrage ou de plusieurs. Il s'agit précisément de savoir sur quoi porte l'opposition.

Supposons un instant que l'auteur de l'épitaphe vise un écrit spécial, qu'il oppose aux autres. Serait-ce, alors, l'*Imitation*?

C'est très peu vraisemblable. On ne peut vraiment pas dire que l'*Imitation* se distingue de tous les autres ouvrages du Chancelier par le fait qu'elle a été écrite « pour toute catégorie de personnes, femmes et hommes », tandis que les autres œuvres ne s'adresseraient pas à un public aussi large.

Il ne manque pas d'ouvrages de Gerson qui, de son propre aveu, s'adressent « à toute catégorie de personnes ». Tel son *De modo vivendi omnium fidelium*, où il trace des règles de conduite aux nobles et aux puissants, aux soldats, aux simples laïques, aux évêques et aux supérieurs, aux ecclésiastiques, aux religieux, aux riches, aux pauvres, aux vierges, aux veuves, aux femmes mariées,

aux maris, aux parents, aux enfants, etc., etc. Tel encore son *Opus tripertitum* qu'il désirait voir entre les mains de tous, et qu'il destinait à tous les illettrés. Tels ses divers écrits en langue vulgaire, tracts populaires ou ouvrages de spiritualité, composés spécialement à l'usage de ses sœurs, mais destinés d'une façon générale à tous les gens du monde. Autant d'œuvres dont on peut dire qu'elles ont été écrites « pour toute catégorie de personnes ».

Sous ce rapport, on ne saurait donc opposer l'*Imitation* aux autres œuvres de Gerson. Il faut même reconnaître qu'à ce titre elle ne répond qu'imparfaitement au signalement donné dans l'épitaphe. Car si elle se laisse adapter à toutes les conditions et à tous les goûts, il n'en est pas moins évident qu'elle a été composée tout d'abord par un religieux *pour des religieux*, — ce qui, pour le dire en passant, ne saurait convenir à Gerson, qui demeura toute sa vie prêtre séculier.

Il serait peu exact de dire que l'*Imitation* a été écrite « pour toute catégorie de personnes, *femmes* et hommes ». On ne voit pas très bien ce qui motiverait cette mention spéciale des femmes. Il n'y a rien dans l'*Imitation* qui les vise particulièrement, si ce n'est le conseil donné au lecteur de n'avoir de familiarité avec aucune d'elles (I, VIII, 1).

Tout s'explique au contraire, si l'on admet que, dans ce vers de l'épitaphe, il s'agit, non pas de l'*Imitation*, mais de tout cet ensemble d'ouvrages en langue vulgaire ou en latin, que Gerson a composés pour l'instruction du peuple.

L'opposition signalée plus haut s'éclaire d'elle-même. D'un côté les écrits populaires, destinés au public le plus large : *scripsit ad omne genus, mulierum sive virorum.* De l'autre, les traités plus savants, qui ne s'adressent qu'aux spécialistes de la science théologique : *multos praeterea tractatus... condidit.*

On comprend mieux, ainsi, pourquoi les femmes sont mentionnées d'une façon spéciale parmi les destinataires de ces ouvrages. Non seulement Gerson leur trace souvent ses conseils, mais plusieurs de ses écrits, notamment les plus célèbres, furent composés spécialement pour ses sœurs. Qu'il suffise de citer la *Montagne de contemplation* et la *Mendicité spirituelle*. Dans la Préface du premier de ces traités il explique « pourquoy de matière haulte comme est de parler de la vie contemplative, je vueil escripre en françois plus que en latin, *et plus aux femmes que aux hommes* ».

En mettant ainsi l'accent sur les écrits populaires du grand Chancelier, l'auteur de l'épitaphe a fait ressortir un de ses plus beaux titres de gloire. Jamais cet homme, qui fut considéré comme le premier théologien de son temps, n'a consenti à s'enfermer dans le domaine de la science comme dans une tour d'ivoire. L'instruction religieuse du peuple fut de tout temps sa grande préoccupation. Une de ses idées les plus chères, celle qu'il s'est attaché à faire entrer dans tous les esprits, c'est que la perfection est pour tous les fidèles, sans distinction de sexe ni de condition, dans le monde comme dans le cloître, et que tous doivent y tendre, chacun selon son état.

C'est à réaliser cet idéal qu'il a employé ses forces et son talent. Amener les âmes au Christ, toutes les âmes, même les plus humbles, comme celles des enfants, tel fut le souci de sa vie entière : *iugi studio omnique tempore trahere animas ad Christum*, ainsi qu'il s'en explique lui-même dans le *De parvulis trahendis ad Christum*, ouvrage admirable qui découvre un des aspects les plus beaux de son noble caractère.

Comme on cherchait à lui persuader que le Chancelier de l'Université de Paris avait mieux à faire que d'entendre la confession des petits, il répondit par cette apologie, aussi solide qu'émouvante. Prenant occasion de la parole du Seigneur : « Laissez venir à moi les enfants »,

il commence par rappeler que la doctrine évangélique contient des enseignements pour tout l'ensemble de la sainte Église, pour tous les états et pour tous les degrés : « ad universalem Ecclesiae decursum, pro omni statu et gradu ». Puis il établit successivement ces trois vérités : 1° qu'il est de la plus haute importance que les enfants viennent au Christ; 2° que ceux-là se rendent coupables du péché de scandale qui, d'une manière ou d'une autre, les empêchent d'aller au Christ ; 3° qu'il faut louer au contraire ceux qui s'efforcent de les ramener dans la voie qui mène au Christ (*ad viam quae ducit ad Christum*). Enfin il termine par son apologie personnelle et par un appel aux enfants, dans lequel il les exhorte à s'adresser sans crainte à lui, indigne, pour aller au Christ (1). Attirer les âmes au Christ, *trahere animas ad Christum*, c'est tout le secret de ses écrits populaires.

Ne serait-ce pas à ce côté si attachant de son activité littéraire et apostolique que feraient allusion les vers mystérieux de l'épitaphe :

> Scripsit ad omne genus, mulierum sive virorum,
> Ad Christum via sit quo breviore modo ?

Concluons, en tout cas, qu'il y aurait quelque exagération à soutenir que ces vers contiennent une « allusion

(1) « Prima consideratio erit de parvulis quanta necessitate... *veniant ad Christum*. Secunda loquetur de scandalizantibus parvulos, dum eos variis modis non sinunt *venire ad Christum*. Tertia subiungetur de laudabili studio eorum qui reducunt parvulos ad *viam quae ducit ad Christum*. Quarta ponetur apologetica pro baculo meae defensionis et simul exhortabitur parvulos per me indignum *ad Christum venire* » (éd. Dupin, t. III, col. 280). Quand on demandait à Gerson quelle était, à ses yeux, la voie la plus courte pour ramener les hommes au Christ, il répondait : une bonne confession ! « Inveniuntur modi plures reponendi parvulos *in via ducente ad Christum*... Sentiat alius quid voluerit : ego in simplicitate mea iudico confessionem, si modo recte facta fuerit, esse *directricem efficacissimam ad Christum* » (*ib.*, t. III, col. 283). Cela rappelle de très près les mots de l'épitaphe : « ad Christum via sit quo breviore modo »; mais est-ce tout à fait le point de vue de l'*Imitation*?

formelle » à l'*Imitation*, et que « *sans elle ils seraient inexplicables* ».

2. Le témoignage de Thomas de Gerson

En faveur du Chancelier Gerson il existe, nous disent ses partisans, un second « témoignage formel », constituant à lui seul « une preuve absolue ». C'est celui du chanoine Thomas de Gerson, chantre à Saint-Martin de Tours († 1478).

Il nous a été conservé dans une note manuscrite, d'une écriture de la fin du XVI[e] siècle, apposée à la fin d'une édition de l'*Imitation*, qui n'est pas datée, mais qui porte la marque typographique de Philippe le Noir. Comme cet imprimeur ne succéda à son père, Michel le Noir, qu'en 1514, l'édition ne peut pas être antérieure à cette date (1). L'exemplaire se trouve actuellement à la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris.

Jetons d'abord un regard sur le volume lui-même.

Il a dû appartenir à quelqu'un qui, visiblement, a voulu nous faire croire que Thomas de Gerson, et non pas Gerson, est l'auteur de l'*Imitation*, ce qui, pour le dire tout de suite, est une pure impossibilité (2).

Au verso du titre, dans un espace blanc laissé par une gravure en bois représentant Jésus en croix, se lisent ces mots, écrits à la main : *à Mestre Jehan Gerson* ; puis un peu plus bas : *Thomas de Gerson*. S'il y a là une signature, nous sommes évidemment en présence d'un faux,

(1) Elle est très probablement de l'année 1517. A la suite du titre se lit le chiffre XVII, qui semble bien indiquer l'année de la publication.

(2) En 1674, au plus fort de la controverse soulevée en France autour de l'*Imitation*, l'exemplaire appartenait à un chanoine de la Sainte-Chapelle à Paris, M. Blaise. Il n'est pas inutile de faire remarquer que l'auteur de la notice manuscrite que nous allons étudier a des accointances avec la Sainte-Chapelle.

l'un et l'autre de ces deux personnages étant morts depuis longtemps en 1514. Mais ne cherchons pas trop quel peut être le sens de l'inscription, et continuons notre examen.

Le folio 2 est occupé par une courte préface de l'éditeur, accompagnée de deux annotations manuscrites. La Préface imprimée est ainsi conçue :

« Cy commence le livre tres salutaire intitule de L'imitation de nostre Seigneur Jesuchrist et parfaict contempnement de ce present miserable monde, lequel a este par aulcuns jusques a present attribue a sainct Bernard ou messire Jehan Gerson. »

Ici l'annotateur a écrit à la main : « C'est Thomas son neveu qui estoit chantre de Saint Martin de Tours. » Puis la Préface continue :

« Toutefois l'acteur d'iceluy, soubz nostre Seigneur, fut un venerable Pere et tres devot religieux, chanoine reigle, vivant en son temps en observance reguliere selon la reigle Monseigneur sainct Augustin nomme frere Thomas de Campis, prieur en une prieure d'iceluy ordre appele Vuidensem, diocese dutraict (1). Translate de latin en françoys pour la consolation de plusieurs devotes personnes. Laquelle translation a este diligentement corrigee sur l'original. Pourquoy vous, qui en icelluy liure lyrez, vueillez prier Nostre Seigneur pour le salut du correcteur. »

Ici, nouvelle addition manuscrite : « Qui estoit l'homme de Thomas Gerson, chantre de Saint-Martin de Tours. »

Ces derniers mots trouvent leur explication dans la notice qui est apposée à la fin du volume et dont nous allons maintenant entretenir le lecteur.

Cette notice, écrite, comme nous l'avons dit, par une main de la fin du XVI^e^ siècle, quoiqu'elle soit datée de l'année 1493, ne se présente pas comme un original, mais comme une simple copie. Elle est précédée, en effet, de

(1) Cette phrase de l'imprimé a été biffée à l'encre.

ces mots : « C'est la copie de ce qui est au livre de ma mère Abelly. »

L'auteur signe : G. L'anglois, et se dit serviteur de Monsieur Secretain, conseiller au Parlement de Paris. Il rapporte ce qu'il a entendu raconter par son cousin Guillaume Michel, dit de Tours, qui avait été pendant trente-cinq ans le serviteur de Thomas Gerson, — celui-là même qu'on nous présentait tout à l'heure comme le correcteur de la traduction française de l'*Imitation* contenue dans l'édition de Philippe le Noir.

Voici donc ce qu'il relate :

« Ce livre m'a esté donné par mon cousin Guillaume Michel, dit de Tours, qui a esté depuis l'an mil quatre cens quarante jusques à la mort avec Thomas de Gerson, chantre à Saint-Martin de Tours, et il m'a dit qu'il me le donnoit en ceste langue parceque je n'entends pas le latin et posé qu'il y mette qu'il est de Campis; Cela n'est pas; c'est feu son maistre qui en est le véritable et seul autheur, jaçoit qu'il l'ait voulu donner à son oncle feu messire Jean Gerson, chancelier de Paris, par humilité, et qu'il a encore composé un autre livre intitulé des sept paroles de nostre benoist Saulveur en l'arbre de la croy, et d'autres, et qu'il les avoit escrits plusieurs fois et qu'il y eust un Espagnol, nommé M. Lupi, qui luy presta un livre d'Isidore de homine et ratione qu'il lui fist copier où il adjousta quelque chose, après le livre de feu son oncle de meditatione cordis qu'il avoit aussi fait adjouster au quatriesme livre de Imitatione Christi qu'il avoit escrit et mis au net in folio, en l'an mil quatre cents septante deux, trois ans avant la mort de son maistre, qui est mort et enterré en l'église Saint-Martin de Tours, où il estoit chantre en dignité. »

Ce qui suit n'est qu'un hors-d'œuvre édifiant et n'a plus de rapport direct avec l'*Imitation* ; nous le reproduisons néanmoins pour ne pas avoir l'air de vouloir tronquer les textes.

« Et moy qui ne suis guere moins agé que mon cousin,

je me souviens d'avoir veu chez mon maistre, en l'an mil quatre cents cinquante huict, le dit sieur Thomas de Gerson, qui estoit chanoine de la Sainte Chapelle, et avoit un procès contre le trésorier d'icelle, qu'il l'avoit excommunié, et Monsieur Secretain, mon maistre, avoit esté commis avec M. le président Thiboust et un autre conseiller, pour voir à les appointer, et j'ay souvent ouy dire à mon maistre que le dit sieur Gerson avoit raison de se plaindre, car le dit sieur trésorier qui s'apeloit Guy de Bel n'estant pas prestre ne pouvoit pas le communier et ainsy ne l'avoit pu excommunier; et huict jours apres il les fist embrasser tous deux, après que le dit sieur Trésorier eut dit au sieur Gerson qu'il l'avoit fait par promptitude, qu'il le prioit de ne pas s'en souvenir : l'autre luy dit que n'eust esté qu'il étoit docteur, et qu'il craignoit qu'on luy reprochast en Sorbonne, qu'il estoit excommunié, il l'auroit passé sans s'en plaindre, car c'estoit un moyen de mérite auprès du bon Dieu à qui il l'offroit. Ce que j'ay bien voulu mettre icy pour mémoire, afin que ceux qui viendront après moy sachent ce que mon cousin m'a dit et ce que mon maistre a fait, et ce que j'ay veu faire à mon maistre. fait à Paris ce 24esme Juin, mil quatre cens nonante trois.

« G. L'ANGLOIS (1). »

Maintenant que nous connaissons la teneur du document, tâchons d'en apprécier exactement la valeur.

S'il mérite quelque créance, il prouve une fois de plus que le Chancelier Gerson n'est pas l'auteur de l'*Imita-*

(1) Le document de Sainte-Geneviève, que Dom Monnoyeur déclare avoir « découvert », n'était pas tout à fait inconnu. Parmi ceux qui l'ont utilisé nommons GENCE, art. *Thomas de Gerson*, dans la *Biographie Universelle* de Michaud, t. XVII, 1816, p. 231; BOUILLOT, *Biographie Ardennaise*, t. I, 1830, pp. 466-468; L. MOLAND et CH. D'HÉRICAULT, *Le livre de l'Internelle Consolacion*, Paris, 1856, pp. LXXVI-LXXVIII; PUYOL, *L'auteur du livre De Imitatione Christi*, Paris, 1899, pp. 455-459. Ces deux derniers auteurs reproduisent le document in extenso.

tion, puisque dans sa propre famille il n'était pas considéré comme tel. Le propre secrétaire du neveu du Chancelier vient nous déclarer, en effet, de la façon la plus catégorique que « c'est feu son maistre (le chanoine Thomas de Gerson) qui en est le véritable et seul autheur », bien que ce même Thomas de Gerson, dans une copie qu'il lui fit exécuter, l'ait fait mettre par humilité sous le nom de son oncle.

Comme témoignage contre le Chancelier Gerson, le document ne manque donc pas d'intérêt, et on l'accueillerait volontiers, si de nombreuses et graves raisons n'invitaient à la plus extrême réserve.

Remarquons tout d'abord que la façon dont il nous est parvenu n'est pas entièrement rassurante. Le volume dans lequel il a été consigné porte les traces d'annotations, qui ne laissent pas que d'être suspectes. L'original est perdu : il ne nous en reste qu'une copie de la fin du XVI[e] siècle. Le document lui-même est bien tardif : il aurait été rédigé en l'année 1493, dix-huit ans après le décès de Thomas de Gerson, soixante-quatre ans après la mort du Chancelier ! Et ce témoignage si tardif n'est encore qu'un renseignement de seconde main : c'est l'Anglois qui rapporte ce que Guillaume Michel a entendu du neveu du Chancelier. On souhaiterait un peu moins d'intermédiaires. A travers tous ces méandres la vérité risque un peu de s'égarer.

Et puis, que d'erreurs, ou d'affirmations pour le moins douteuses ! Le document fait dire à Guillaume Michel que Thomas de Gerson est « le seul et véritable autheur » de l'*Imitation*. Or, Dom Monnoyeur est lui-même le premier à le reconnaître, il y a là une pure impossibilité. Au moment où paraissent les premiers manuscrits de l'*Imitation* Thomas de Gerson n'avait pas dix ans ! (1)

Si Michel a vraiment tenu ce propos, il s'est trompé,

(1) De tout le document Dom Monnoyeur voudrait ne retenir que cette seule affirmation : Thomas de Gerson a attribué l'*Imitation* au Chancelier.

ou il a voulu nous tromper. Mais soyons indulgents, et admettons qu'il s'est trompé de bonne foi, encore que la chose soit peu vraisemblable de la part d'un secrétaire qui prétend avoir vécu trente-cinq ans aux côtés de son maître.

Ce maître, qu'il déclare avoir servi jusqu'à la mort, il le fait mourir en 1475. De Launoy, qui travaillait sur les documents officiels du Collège de Navarre, fixe la mort de Thomas de Gerson à l'année 1478 (1). Je me garderai de décider de quel côté se trouve la vérité, mais je ne puis m'empêcher d'accorder plus de crédit à celui qui s'appuie sur les pièces officielles.

Le document semble faire de Thomas de Gerson un membre de la Sorbonne; en réalité il appartenait au collège de Navarre. Il lui accorde en outre un canonicat à la Sainte-Chapelle, qui paraît bien problématique.

Quant à sa qualité de neveu du Chancelier, je ne la trouve affirmée que par les auteurs qui se réclament de notre document. Que le nom *de Gerson* ne nous donne pas le change ! Il prouve seulement que le chanoine de Saint-Martin de Tours était originaire du même village que le célèbre Chancelier. Ce dernier s'appelait en réalité Jean Charlier.

Si Thomas de Gerson est vraiment le neveu du Chancelier, il ne peut être que le fils de sa sœur Marion, ses autres frères et sœurs s'étant tous consacrés à Dieu. Or c'est là une chose qu'il paraît bien difficile d'admettre.

Grâce aux documents d'archives utilisés par de Launoy et par les éditeurs du Cartulaire de l'Université de Paris, nous sommes renseignés d'une façon très authentique sur la carrière scolaire du futur chantre de Saint-Martin. Il commença ses études de théologie en 1440 (2), reçut la

(1) J. DE LAUNOY, *Regii Navarrae Gymnasii Parisiensis Historia* (1677), dans ses *Opera omnia*, 1732, t. IV, 2e partie, p. 717.

(2) Launoy, *l. c.*, s'exprime ainsi : « Anno 1440 mentem ad percipienda doctrinae sacrae placita intendit. » Il veut dire sans doute qu'à partir de cette année il se donna tout entier à l'étude de la

licence le 15 décembre 1449 et la maîtrise le 10 mars de l'année suivante. Cela reporte le début de ses études universitaires aux environs de 1432. En admettant qu'il les a commencées à l'âge normal, c'est-à-dire à quatorze ans, — et rien ne permet de supposer le contraire —, nous sommes donc amenés à fixer sa naissance vers 1418 (1).

Mais alors il devient difficile d'en faire encore un fils de Marion Charlier. Nous savons, en effet, que, dès 1401, Marion était veuve et sans enfants, et qu'ensuite elle embrassa la vie parfaite à l'exemple de ses sœurs. Quoi qu'en dise notre document, il faut donc renoncer à voir en Thomas de Gerson un neveu du Chancelier, Jean Charlier.

C'est déjà plus qu'il n'en faut pour éveiller les soupçons. Mais ce qui achève de ruiner notre confiance, c'est que la date donnée au document ne cadre pas avec les faits qu'il suppose, comme nous allons le voir.

La notice de G. l'Anglois se réfère à une traduction française de l'*Imitation* sous le nom de Thomas a Kempis, ou plus exactement, de Thomas de Campis : « Ce livre m'a esté donné par mon cousin Guillaume Michel...; et il m'a dit qu'il ne me le donnoit en cette langue parce que *je n'entends pas le latin; et posé qu'il* y mette qu'*il est de Campis*, cela n'est pas ; c'est feu son maistre qui en est le véritable et *seul autheur*. »

Le signalement est assez précis pour qu'on ne puisse s'y tromper. Parmi les diverses traductions françaises de l'*Imitation* qui avaient cours au XV^e^ siècle il n'y en a qu'une qui porte le nom de Thomas a Kempis : c'est celle qui fut publiée à Paris en 1493 par Jean Lambert et

théologie. Car il est probable qu'il était déjà inscrit comme étudiant en théologie pendant les trois ou quatre ans pendant lesquels il donna des leçons de philosophie comme jeune maître ès arts.

(1) Ul. Chevalier, dans sa *Bio-bibliographie*, dit « vers 1415 ». De même Bouillot, *Biographie Ardennaise*, 1830, p. 466.

qui fut réimprimée plusieurs fois dans la suite (1). Elle contient une Préface, que nous avons reproduite plus haut d'après l'édition de Philippe le Noir, et qui répond parfaitement à la description de l'Anglois. Nous y lisons en effet ces phrases : « Cy commence le liure... De limitacion... lequel a este par aucuns iusques a present attribue a sainct Bernard, ou maistre Jean gerson, *pose que* soit autrement. Quar *lacteur d'icelluy... fust... thomas de kempis* (2)... translate de latin en françois pour la consolacion des simples *non saichant entendre latin.* »

C'est donc à cette préface de Jean Lambert que se réfère le document de Sainte-Geneviève. Mais alors comment expliquer la date qui se lit au bas de la notice ? Car la première édition de Jean Lambert sortit des presses « le XVI[e] jour de novembre Mil CCCC. quatrevingt treze », tandis que la notice lui est *antérieure de cinq mois* : elle est datée du « 24esme Juin, mil quatre cens nonante trois » !

On trouvera peut-être que l'écart entre les dates n'est pas tellement considérable qu'on ne puisse, avec un peu de bonne volonté, imaginer quelque moyen de les concilier. Nous allons constater un écart autrement grave et qui ne laisse place à aucune échappatoire.

Dans le document il est question d'un manuscrit, format in-folio, contenant d'abord les quatre livres de l'*Imitation* sous le nom du Chancelier Gerson, puis le *De meditatione cordis* du même auteur, et enfin les *Synonyma*

(1) Gence a supposé que Thomas de Gerson serait l'auteur, non pas de l'*Imitation*, mais de cette traduction française. L'hypothèse s'évanouit devant cette simple constatation que la traduction de 1493 n'est qu'un remaniement de celle qui fut publiée cinq ans plus tôt à Toulouse sous le nom de saint Bernard, et qui, elle-même, a été faite d'après l'édition latine parue à Brescia en 1485. Cf. Puyol, *Description des manuscrits et des principales éditions du livre De Imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 463. Or Thomas de Gerson mourut en 1478.

(2) Les éditions postérieures écrivent : Thomas *de Campis*.

ou *Dialogus de homine et ratione* de saint Isidore d'après le texte communiqué par M. Lupi, Espagnol.

Gence a été le premier à faire remarquer que ce manuscrit n'est autre que celui dont il était alors l'heureux possesseur, et qui vers 1650 appartenait à Christofle Leschassier.

C'est, en effet, un manuscrit in-folio, qui renferme d'abord les quatre livres de l'*Imitation* sous le nom du Chancelier Gerson, puis le *De meditatione cordis*, et, en troisième lieu, les *Synonyma* de saint Isidore avec cette mention : « emendata et summa cum diligentia castigata per magistrum Jacobum Lupi, Sacrae Theologiae Baccalarium formatum bene meritum ».

Le doute n'est pas possible. Nous sommes bien en présence du manuscrit que vise l'auteur du document. Mais c'est ici précisément que va se dévoiler la supercherie.

D'après le document ce manuscrit aurait été « escrit et mis au net in folio » sur l'ordre de Thomas de Gerson par son secrétaire Guillaume Michel, « en l'an mil quatre cents septante deux, trois ans avant la mort de son maistre ».

La vérité est que le manuscrit ne peut avoir aucun rapport avec Thomas de Gerson ; qu'il ne peut pas avoir été écrit en 1472, mais seulement à une époque bien postérieure ; enfin qu'il n'existait pas encore à la date à laquelle le document qui en parle est censé avoir été rédigé.

L'Espagnol — ou plutôt le Portugais — Jacques Lupus (Diégo Lopes), mentionné dans le manuscrit comme *bachelier formé*, est un personnage connu. Élève du collège de Navarre, il reçut la licence le 13 janvier 1497 (1), de sorte qu'il a été « bachelier formé » au plus tôt en janvier 1494, c'est-à-dire vingt-deux ans après la date à

(1) J. DE LAUNOY, *Dissertatio continens judicium de auctore librorum de Imitatione Christi*, 3e ed., Paris, 1650, p. 117, et *Regii Navarrae Gymnasii Parisiensis Historia*, Paris, 1677, t. II, pp. 598-599; FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris, Moyen Age*, Paris, 1897, t. IV, pp. 314-315.

laquelle « le bachelier formé Jacques Lupus » aurait communiqué à Thomas de Gerson un texte revu et corrigé des *Synonyma* de saint Isidore; dix-sept ans après la mort de ce même Thomas de Gerson; un an après la rédaction du document dans lequel le fait est déjà consigné !

Il y a plus. En lisant la souscription des *Synonyma*, je fus aussitôt frappé par la formule « emendata et summa cum diligentia castigata », qui rappelle beaucoup plus un imprimé qu'un manuscrit. Je me demandai donc si le manuscrit n'était pas tout simplement la copie de quelque incunable.

Et de fait, je ne tardai pas à découvrir les deux imprimés que le copiste avait transcrits. Ce sont : d'abord une édition de l'*Imitation* et du *De meditatione cordis*, imprimée à Paris par Higman, et qui porte la date du 18 janvier 1489 (1); puis l'édition des *Synonyma* de saint Isidore, « revue et corrigée avec le plus grand soin par Jacques Lupus », publiée à Paris le 16 mai 1494 (2).

Il suffira de mettre en regard les divers titres et souscriptions du manuscrit et des incunables pour faire ressortir leur dépendance mutuelle.

Manuscrit	*Incunables*
Incipit liber primus Johannis Gerson cancellarii parisiensis de Imitatione Christi et de contemptu omnium vanitatum mundi. Capitulum I.	Incipit liber primus Johannis Gerson can-/cellarii parisiensis. De imitatione Christi et de / contemptu omnium vanitatum mundi. Capitulum I.
... Explicit liber quartus et ultimus de sacramento altaris.	... Explicit liber quartus et vltimus de sacramento altaris.
Johannis Gerson cancellarii Parisiensis	Johannis Gerson cancellarij parisiensis de con-/temptu

(1) HAIN, 9097. Cette édition remonte à l'incunable de Venise 1483, probablement par l'intermédiaire de l'édition de Venise 1488.

(2) HAIN, 9298. Le British Museum à Londres en possède un exemplaire.

devotum et utile opusculum finit. Laus omnipotenti Deo. Sequitur tractatus De Meditatione cordis a Mag. Joh. de Gersonno. Capitulum primum.
... Liber magistri Johannis Gerson cancellarii parisiensis de imitatione christi

una cum de meditatione cordis unicuique religioso ac devoto necessarius finit

Sequitur Dialogus Isidori de Homine et ratione
... Expliciunt synonyma Isidori Hispalensis Episcopi de homine et ratione, emendata et summa cum diligentia castigata per magistrum Jacobum Lupi, Sacrae Theologiae Baccalarium formatum bene meritum

mundi devotum et vtile opusculum finit. Laus omnipotenti deo/. Sequitur tractatus de meditatione cordis a / M. iohanne de Gersonno Capitulum primum.
... Liber Magistri Johannis Gerson Cancel-/larii Parisiensis de imitatione christi et contem-/tu omnium vanitatum mundi : vna / cum de medi-/tatione cordis vnicuique religioso ac deuoto neces-/sarius finit. feliciter impressus parisius per Higman al-/manum. In vico clausi brunelli ad intersignium leo-/num prope scolas decretorum. Anno domini millesi-/mo quadrigentesimo octuagesimo nono die / vero decima octaua Januarii.
Dialogus sine Sy-/nonima ysidori de / homine et ratione Expliciunt synonima ysidori Ispalensis Episcopi de homine et Ratione emendata et summa cum diligentia castigata per magistrum Jacobum Lupi, Sacre Theologie Bachalaurium formatum bene meritum. Impressa Parisius in Campo Gaillardi per Guidonem mercatoris Anno Domini M.cccc.xciiii decima sexta Maii.

Je crois qu'il est inutile d'insister : le rapprochement des textes est assez probant par lui-même. Il est clair que le manuscrit de Leschassier est né de la juxtaposition des deux incunables, et que, par conséquent, il est postérieur

au 16 mai 1494. Dès lors il est non moins évident qu'il n'a rien à voir avec le chanoine Thomas de Gerson, mort depuis 1478; bien loin d'être un « manuscrit de famille », il n'est, au contraire, qu'une copie extrêmement tardive et sans valeur; quoi qu'on en ait, il faut renoncer à voir un « portrait de famille » dans la belle miniature qui orne la première feuille du manuscrit, et qui représente Gerson en habit de chœur, occupé à écrire.

Il sera facile au lecteur de dégager la morale de toute cette histoire. Si le manuscrit de Leschassier n'a pas pu être rédigé sur les ordres de Thomas de Gerson, s'il est même postérieur à la date à laquelle le document qui le mentionne est censé avoir été écrit (1), c'est que ce document est l'œuvre d'un faussaire. Le « témoignage formel de Thomas de Gerson, neveu du Chancelier », en faveur de son « oncle » n'a jamais existé.

L'origine du faux se laisse aisément deviner. Quelque plaisant aura voulu, à sa manière, mettre d'accord les partisans de Gerson et ceux de Thomas a Kempis. Aux uns il accorde que l'auteur était, en effet, un chanoine du nom de Thomas ; aux autres, qu'il s'appelait Gerson. Et la farce était jouée (2).

(A suivre.)

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) Le document, on s'en souvient, porte la date du 24 juin 1493; or, le manuscrit est postérieur au 16 mai 1494.

(2) Les pages qui précèdent étaient déjà écrites quand parut dans la *Revue des sciences religieuses* d'avril 1934 un article dans lequel M. l'abbé E. Vansteenberghe montre que Marion Charlier, la sœur du Chancelier, convola en secondes noces. Thomas de Gerson pourrait donc, à la rigueur, être né de ce second mariage; mais c'est là une pure supposition, qu'on ne peut appuyer d'aucune preuve sérieuse.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

(Suite et fin)

MÉDITATION X

Cette méditation est particulièrement belle. En voici le sens général. Par le corps du Christ, on parvient à l'esprit du Christ, c'est-à-dire : l'âme se nourrit de la foi vive qui est méditation et contemplation ; elle imite Jésus-Christ par la vie morale.

« Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang aura la vie éternelle. » Voilà qui est dur à entendre, disaient déjà les disciples; mais cela signifie : par la chair, nous sommes élevés à l'esprit.

Symbolisme réaliste de la mastication nécessaire à l'assimilation et par conséquent à la nutrition de tout le corps. Par la chair du Christ assimilée, la foi du Christ s'assimile dans notre cœur, foi à laquelle participent tous les croyants qui se nourrissent du pain.

Cette foi au Christ — symbolisme de la mastication qui retourne la nourriture dans la bouche — il faut la ruminer, dans la méditation, par la salive de l'intelligence, en ramener les éléments mystérieux à une véritable intelligence, c'est-à-dire à une compréhension aussi pénétrante et aussi unifiée que possible.

L'intelligence des vérités divines ne suffit pas. Il faut que celles-ci descendent dans le cœur : la sagesse est dans l'amour, au moins la sagesse parfaite : elle commence par l'intelligence, mais elle s'achève dans l'amour où est la force de l'âme qui va commander les vertus.

Ainsi nous avons la foi, la méditation, l'intelligence, qui grandissent et s'affermissent ; l'amour en part pour donner la vie. Et tout d'abord l'amour pousse à l'imitation du Christ, à suivre le Christ partout, surtout dans sa Passion. Alors, vraiment, nous nous assimilons l'esprit du Christ.

En résumé : manger en esprit le corps du Christ, c'est chercher la foi pure, la méditer, en vivre, en imitant le Christ.

Qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam (1). Doce nos, magister bone, qui solus doces homini scientiam, doce nos quomodo carnem tuam manducare et sanguinem tuum bibere debeamus. Scimus enim, Domine, quoniam *verba tua spiritus et vita sunt* (2). Carnalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei. Nam qui per se hoc verbum percipere voluerunt inter se litigabant ad invicem, et ideo non suxerunt mel de petra, sed, eliso cornu, abierunt retro quidam ex discipulis dicentes : *Durus est hic* [22vo] *sermo* (3). Tu autem, Domine, percussisti petram, et exierunt aquae largissimae, ita ut biberet populus et jumenta. *Sed populus bibebat de spiritali eos consequente petra* (4), jumenta autem nondum bibunt de spiritali quia jumenta sunt.

(1) Joan., VI, 54. — (2) Joan., XXXV, 64. — (3) Joan., VI, 60. — (4) I Cor., X, 4.

Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle (1). Enseigne-nous, ô bon Maître, toi qui seul enseignes la science à l'homme, enseigne-nous comment nous devons manger ta chair et boire ton sang. Nous savons, en effet, Seigneur, que *tes paroles sont l'intelligence et la vie* (2). Mais, l'homme charnel ne perçoit pas ce qui est l'esprit de Dieu. Car, ceux qui ont voulu comprendre ce texte d'après leurs propres lumières se sont disputés entre eux; c'est pourquoi ils n'ont pas recueilli le miel de la pierre, mais, ayant brisé la corne, ils retournèrent en arrière; et certains d'entre les disciples disaient même : *Cette parole est dure à entendre* (3). Mais toi, Seigneur, tu as frappé la pierre, et il en est sorti des eaux abondantes, où le peuple et les troupeaux purent se désaltérer. Mais *le peuple buvait au rocher spirituel qui les suivait* (4), et les troupeaux, étant composés d'animaux, ne buvaient pas encore de cette eau spirituelle.

(1) Jean, VI, 54. — (2) Jean, XXXV, 64. — (3) Jean, VI, 60. — (4) I Cor., X, 4.

Inclinasti, Domine, caelos tuos et descendisti usque ad humillimos nostrae locutionis modos, sed iterum ponis nubem ascensum tuum (5), quia per carnem tuam trahas nos ad spiritum. Alioquin caro non prodest quicquam remanentibus in carne tantum ; prodest autem caro his qui per carnem proficiunt ad spiritum. Nec ignoramus, Domine, quod caro tua et sanguis tuus spiritualiter manducetur et bibatur in veritate, sed qualiter eadem caro et sanguis tuus spiritaliter manducetur et bibatur, cum spiritus neque manducet neque bibat, doceri a tuo spiritu exoramus.

[23ro] Sed per nubem ascendamus ad spiritum et de consuetis ad incognita transeamus, ut ex his modis quibus caro manducat et bibit, qualiter spiritus etiam suo modo manducet et bibat perpendamus. Verbi gratia, cum panem hunc corporeum et insensibilem manducamus, prius de ipso panis corpore buccella separata ponitur in

(5) Ps. CIII, 3.

Tu as fléchi les cieux, Seigneur, et tu t'es penché jusqu'aux degrés les plus humbles de notre conversation, mais tu nous élèves sur la nuée (5) ; car, par ta chair, tu nous entraînes jusqu'à l'esprit. Il ne peut donc plus rien y avoir de charnel dans ceux qui vivent de cette chair, mais cette chair sert à tous ceux qui, par elle, parviennent à l'esprit. Et nous n'ignorons pas, Seigneur, que ta chair doit être mangée spirituellement, et ton sang bu dans la vérité. Mais, comment cette chair et ce sang seront-ils reçus en esprit, puisque l'esprit ne boit ni ne mange ? Nous te prions donc de nous l'apprendre.

Mais, à travers le nuage, montons jusqu'à l'esprit, et passons de ce que nous connaissons bien à ce qui nous est inconnu, pour apprendre, d'après la manière dont le corps mange et boit, comment l'esprit doit manger et boire.

Prenons donc cet exemple : Quand nous mangeons du pain corporel et insensible, une bouchée prise à ce pain entre

(5) Ps. CIII, 3.

os, ac deinde attritum cum dentibus et saliva liquefactum transglutimus, ut ad interiora cibus ipse perveniens robur et alimentum corpori distribuat. Panis vero animae Christus est, *panis vivus, qui de caelo descendit* (6), qui nos nunc per fidem, in futuro per speciem pascit. Per fidem enim Christus habitat in te. Et fides Christi Christus est in corde tuo. Quantum credis in Christo, tantum possides Christum. Et unus quidem panis est Christus quia unus Dominus, una fides omnium credentium, quamvis alii plus, alii minus de ejusdem [23vo] fidei dono percipiant. Nec sunt tot fides quot credentes. Alioquin non credentes fidei, sed fides credentibus subesset. Nunc autem sicut una est veritas, ita et una fides in una veritate omnes et regit et pascit credentes uniusque et idem spiritus; dividit singulis prout vult. *De uno ergo pane*

(6) Joan., VI, 41.

dans notre bouche. Ensuite, broyée par les dents et liquéfiée par la salive, nous l'absorbons pour que cette nourriture elle-même, parvenant à l'intérieur, répande la force et l'aliment dans tout le corps. Mais, le pain de l'âme c'est le Christ, *pain vivant descendu du ciel* (6), qui nous nourrit maintenant par la foi et plus tard par la vision. En effet, par la foi, le Christ habite en toi. Et la foi du Christ, c'est le Christ dans ton cœur. Autant tu croiras dans le Christ, autant tu le posséderas. Et il n'y a bien qu'un seul pain, car il n'y a qu'un seul Dieu, une seule foi pour les croyants, quoique certains reçoivent plus ou moins de ce même don de la foi. Et la foi n'est pas différente pour le nombre des croyants. Autrement, ce ne serait pas les croyants qui seraient soumis à la foi, mais la foi soumise aux croyants. Mais, maintenant, de même qu'il n'y a qu'une seule vérité, de même il n'y a qu'une seule foi qui dirige tous les hommes dans une seule vérité et qui nourrit les croyants d'un seul et même esprit. Elle donne à chacun selon sa volonté. *Nous vivons donc d'un seul pain* et nous en recevons chacun notre

(6) Jean, VI, 41.

omnes (7) vivimus et omnes accipimus singuli suam portionem, et tamen integer est omnibus Christus in his qui scindunt unitatem. Non dico integer quia tantum sapias de Christo quantum sapit de se Christus, quod nec ipsi angeli in caelo, nec omnis creatura potest. Sed in hoc dono quod accepi totum Christum possides, et totum me possidet Christus, sicut membrum quod possidetur a toto corpore vicissim possidet totum corpus. Illa igitur portio fidei quam sortitus es, bucella est in ore tuo.

Sed in hoc ipsum quod credis frequenter et quae cogites. Et dentibus, hoc est animi tui sensibus, [24ro] terendo et versando commordeas quasi non transiet tibi collum, id est non perveniet tibi ad intellectum. Quomodo enim intelligitur quod raro et negligenter cogitatur, maxime de re tamen subtili quantum est invisibili ? Fides enim invisibilia proponit et multo labore menti sudan-

(7) Eph., IV, 3.

part, et pourtant le Christ est tout entier en ceux qui se le partagent (7). Je ne dis pas entier en ce sens que tu goûtes le Christ autant que le Christ le fait lui-même, ni même autant que les anges dans le ciel, ni que toute créature peut le faire. Mais, dans ce don que j'ai reçu, je possède le Christ tout entier, et le Christ me possède tout entier, comme un membre est possédé par le corps tout entier et qui lui aussi le possède entièrement. Voilà donc la portion de foi qui t'es départie, comme la bouchée de pain dans ta bouche.

Mais, en cela même que tu crois, prends souvent et pieusement. Et, dans tes dents, c'est-à-dire par les sens de ton âme, rumine-le et retourne-le, en le broyant, comme s'il ne passait pas encore au-delà de ta gorge, c'est-à-dire comme s'il ne parvenait pas à ton intelligence. Comment comprendre, en effet, ce à quoi l'on ne pense pas souvent, ou, du moins, avec négligence, surtout quand il s'agit d'une chose d'autant plus subtile qu'elle est invisible ? En effet, la foi propose des mystères et il faut les travailler au prix d'un grand effort intel-

(7) Eph., IV, 3.

dum est, priusquam aliquid inde transglutinat. Nisi enim saliva sapientiae descendens desursum a Patre luminum arentem cibum liquefaciat, in vanum laboras. Quia quod cogitando colligis ad intellectum non penetrat. Unde beatus Job : *Antequam comedo, suspiro* (8). Et sponsa : *Anima mea liquefacta est ut dilectus locutus est* (9). Otiosam ergo fidem habes, nisi saepius inde cogitando : *Labore manuum tuarum manduces* (10). Haec tamen totum illud quod credis aut simul cogitare, aut totum quod cogitas simul intelligere potes ; sed paulatim [24v°] et quasi minutatim et cum gravi gemitu cibum tuum parturis. Sic etiam in memoria fides velut parens invisibilis et nisi rore cœli fecundata et cum dolore multo non potest parere filium suum, hoc est intelligentiae verbum. Per quid ipsa fides quasi per simillimam sibi imaginem suam melius videri potest; tamdiu autem parere non cessabit, donec tota fides transeat in speciem, et tamen jam non

(8) Job, III, 24. — (9) Cant., V, 6. — (10) Gen., XXXI, 42.

lectuel, avant de passer outre. Et, si la salive de la sagesse descendant du Père des lumières ne liquéfie pas cet aliment brûlant, c'est en vain que tu travailles. Car, ce que tu amasses par tes réflexions ne pénètre point dans l'intelligence. D'où Job : *Avant de manger, je soupire* (8) ; et l'Épouse : *Mon âme s'est liquéfiée dès que le bien-aimé a parlé* (9). Tu as donc une foi paresseuse, à moins que tu ne la médites plus souvent : *Tu mangeras par le travail de tes mains* (10). Certes, tu ne peux ni penser ni comprendre en même temps tous les objets de la foi ; mais, c'est peu à peu et comme goutte à goutte, avec une lourde peine, que tu feras tienne ta nourriture. Et la foi, dans la mémoire, est comme un générateur invisible : elle ne peut engendrer son fils, c'est-à-dire le Verbe intellectuel, si elle n'est fécondée par la rosée du ciel et n'enfante dans la douleur. Par là même, cette foi peut mieux apparaître, au moyen d'une image semblable à elle-même : elle ne cesse d'engendrer jusqu'à ce que toute la foi

(8) Job, III, 24. — (9) Cant., V, 6. — (10) Gen., XXXI, 42.

meminit pressurae propter gaudium quia *natus est homo in mundum* (11), qui prius in utero clauso tenebratur et tam diuturno conatu et gemitu edebatur. Maledicta est anima sterilis et quae non parit semper hunc filium semper meditando. *Lex Dei sit in ore tuo* ut (12) semper bonum parias intellectum.

Per intellectum vero cibus ipse spiritualis transit in affectum cordis, ut quod intelligis non negligas, sed per amorem diligenter colligas. [25ro] Frustra enim intellexisti nisi quod intellexeris diligas, nam in amore sapientia est : Nam et intellectus procedit spiritum sapientiae, et intellectus quidem quasi in transitu gustat; amor autem solidum sapit. Ibi, hoc est in amore, totum robur animae consistit. Illuc omnis vitalis confluit inde vita per

(11) Joan., xvi, 21. — (12) Prov., xxxvi, 51.

entière devienne une, et alors elle ne craint pas de se réjouir, *parce qu'il est né au monde un homme* (11), qu'elle possédait d'abord enfermé dans son sein, et qu'elle nourrissait avec tant de peine et d'effort nuit et jour. Maudite est l'âme stérile qui n'engendre point sans cesse ce fils, en méditant toujours. *Que la loi de Dieu soit dans ta bouche* (12) pour faire naître sans cesse l'intelligence.

Par l'intelligence, la nourriture spirituelle passe dans l'affection du cœur, de telle sorte que tu ne négliges pas ce que tu as compris, mais que tu le recueilles par l'amour avec beaucoup de soin. Tu as compris en vain, si tu n'aimes pas ce que tu as compris ; car la sagesse est dans l'amour. L'intelligence elle-même naît de l'esprit de sagesse, et l'intelligence goûte en quelque sorte l'amour intime, mais c'est l'amour qui en sent la saveur (13). Là, c'est-à-dire dans l'amour, réside toute la force de l'âme. Là, s'amasse toute la vigueur

(11) Jean, xvi, 21. — (12) Prov., xxxvi, 51.

(13) Voir ce que dira à ce propos saint Thomas d'Aquin au sujet de la sagesse et de l'intelligence [*Sum. Theol.*, IIa IIae, p. 52] et aussi Jean de Saint-Thomas, *Les Dons du Saint-Esprit*, trad. R. Maritain, Paris, 1930, p. 65 sq.

omnium virtutum membra diffunditur. *Omni custodia*, inquit, *serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit* (13). Amor ergo quasi cor in medio positum est; tria precedentia, id est fides, meditatio et intellectus, proficiunt et solidantur ex quo alia subsequentia procedunt et diriguntur. In primis ex amore procedit imitatio; quis enim non velit imitari quod amat? Nisi Christum amaveris, non imitaberis, id est non sequeris. Dixit enim Simoni Petro : *Sequere me* [25v°], hoc est imitare. Sequebatur, id est pedibus Christum, id est affectibus omnibus. His pedibus, hoc est totis affectibus sequendus est Christus. Ideo namque Miphiboseth non est secutus regem David in tribulatione quia infirmus erat pedibus. Cum autem in omnibus sequendus sit Christus, sed maxime in passionibus, quia in necessitate probatur amicus. *Qui non bajulat*, inquit, *crucem suam, et non venit post me, non est me*

(13) Prov., IV, 23.

d'où elle se répand à travers les membres par l'intermédiaire des vertus. *Garde tout*, dit l'Écriture, *protège ton cœur, car la vie vient de lui* (14). Donc, l'amour est comme le cœur placé au milieu; et, par lui, les trois exercices précédents, à savoir : la foi, la méditation et l'intelligence, profitent et s'affermissent; de là viennent les autres biens; par là ils sont dirigés. Tout d'abord, l'imitation vient de l'amour : qui ne voudrait, en effet, imiter celui qu'il aime? Si tu n'aimes pas le Christ, tu ne l'imiteras pas, c'est-à-dire tu ne le suivras pas. Il dit, en effet, à Simon Pierre : *Suis-moi*, c'est-à-dire imite-moi; non pas qu'il s'agisse de suivre le Christ avec ses pieds, mais avec toutes ses affections. Il le suivait : par les pieds, il faut entendre qu'on doit suivre le Christ avec tout son amour. Miphiboseth (15) n'a pas suivi le roi David dans son malheur, car il avait les pieds infirmes. Il faut donc suivre le Christ en tout, mais en particulier dans sa Passion; c'est dans la peine qu'on éprouve l'amitié : *celui qui ne prend pas sa croix*, dit-il, *ne vient pas avec moi, n'est pas*

(14) Prov., IV, 23. — (15) Méphiboseth était fils de Jonathas.

dignus (14). Bajulat autem crucem post Christum Simon quidam Cireneus, sed usque ad crucis supplicium non pervenit. Sequendus est Christus et inhaerendum est Christo. Non est deserendus usque ad mortem. *Vivit*, inquit Dominus, *et vivit anima tua quia non derelinquam te* (15). Et adhaesit semper magistro usque dum [26ro] curru igneo ille sublatus est. Sequebantur Christum septuaginta duo discipuli, sed audito sermone quem capere non poterant, abierunt retro. Sequebatur Petrus in passione sed a longe quia negaturus erat. Solus eum usque ad mortem crucis latro secutus est. Quidam dicunt : Latro secutus est Christum usque ad mortem crucis. An Christus latronem? Nimirum Christus tamdiu latronem secutus est donec latro fugere vultu non potuit. Latro secutus est Christum et cum Christo paradisum ingressus est. Sequendus est ergo Christus et inhaerendum est Christo. *Mihi autem*, inquit, *adhaerere Deo bo-*

(14) Matth., VIII, 22. — (15) Luc, XIV, 17.

digne de moi (16). Or, Simon le Cyrénéen porte la Croix à la suite du Sauveur; mais il ne va pas jusqu'au supplice de la croix. Il faut suivre le Christ et s'attacher à lui ; on ne doit jamais l'abandonner. *Tu vis*, dit le Seigneur, *ton âme vit, car je ne t'abandonnerai pas* (17). Et Élisée s'attacha à son maître jusqu'à ce qu'il fût enlevé sur un char de feu. Les soixante-douze disciples suivaient le Seigneur, mais, entendant une parole qu'ils ne pouvaient comprendre, ils se retirèrent. Pierre suivait le Christ dans sa Passion, mais de loin; car il allait le trahir. Seul, le larron le suivit jusqu'à la mort de la Croix. N'est-ce pas plutôt le Christ qui a suivi le larron? Il est étrange de voir le Christ suivre le larron, jusqu'à ce que le larron ne puisse plus fuir son visage. Le larron a suivi le Christ et il est entré au ciel avec le Christ. Il faut donc suivre le Christ et s'attacher à lui : *Il m'est bon de*

(16) Matth., VIII, 22. — (17) Luc, XIV, 17.

num est (16). *Et adhaesit anima mea post te, me suscepit dextera tua. Qui enim adhaeret Domino unus spiritus est* (17). Non tantum unum corpus, sed etiam unus spiritus. De spiritu [26v°] Christi totum corpus ejus vivit. Per corpus Christi pervenitur ad spiritum Christi. Esto per fidem in corpore Christi, et quandoque unus spiritus cum Christo eris. Jam per fidem unitus es corpori, per speciem unire et spiritui. Quamvis nec fides hic sine spiritu, nec spiritus illic sine corpore erit, nam et corpora nostra tunc non spiritus, sed spiritualia erunt. *Volo*, inquit, *Pater, ut sicut ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint, ut credat mundus* (18). Ecce unitio per fidem. Et post pauca : *ut et isti consummati sint in unum et cognoscat mundus.*

Ecce unitio per speciem. Hoc est corpus Christi spiritualiter manducare, fidem in illo puram et de eadem fide

(16) Ps. LXXII, 28. — (17) Ps. XVII, 35. — (18) Joan., XVII, 21.

m'attacher à Dieu (18). *Et mon âme s'est attachée à toi ; ta main m'a saisi. Celui qui s'attache à Dieu ne fait qu'un esprit avec lui* (19), non seulement un seul corps avec lui, mais encore un seul esprit. C'est de l'esprit du Christ que vit tout son corps. Par le corps du Christ, on parvient à l'esprit du Christ. Par la foi, sois dans le corps du Christ et, dès lors, tu feras un seul esprit avec le Christ. Déjà, par la foi tu es uni à son corps; par ses [saintes] espèces viens aussi à son esprit. Il n'y a pas de foi sans esprit; il n'y a même pas ici d'esprit sans corps, non pas que le corps devienne esprit, mais les biens spirituels tiennent sa place. *Je veux*, ô Père, *que nous ne fassions plus qu'un, pour que le monde croie* (20). Voici l'union par la foi. Et plus loin : *pour que nous soyons consommés dans l'unité et pour que le monde le sache.*

Voici l'union par les espèces. Manger en esprit le corps du Christ signifie ceci : chercher toujours à purifier sa

(18) Ps. LXXII, 28. — (19) Ps. XVII, 36; VI, 17. — (20) Jean, XVII, 21.

studiose meditando semper quaerere. Et quod quaerimus intelligendo invenire, et inventum ardenter diligere quemque diligimus pro posse nostro imitari et imitando : constanter illi adhaerere et adhaerendo [27ro] perenniter uniri.

foi et à la méditer avec zèle. Si nous aimons quelqu'un, nous voulons le comprendre, l'aimer ardemment en le connaissant, l'imiter autant que possible, et constamment. Et en cela que cherchons-nous ? Adhérer à lui et, en adhérant à lui, lui être uni éternellement.

MÉDITATION XI

Cette méditation continue la précédente. Il s'agit toujours de s'assimiler au Christ.

On a mangé sa chair, il faut boire son sang. Le calice, c'est la souffrance ; donc le boire c'est participer aux souffrances du Christ. La souffrance avec le Christ est une souffrance bénie.

Étant bénie, cette souffrance verra son amertume changée en joie.

Déjà, nous l'avons vu dans la précédente méditation, il faut, en s'assimilant au Christ, s'assimiler à lui jusqu'en sa Passion. Avec le calice, on prend le désir ardent de cette souffrance. On en a soif. A cause de cela, la souffrance deviendra joie. Nous exulterons dans la souffrance; nous serons dans l'ivresse de cette joie, dans le sommeil apaisant de cette béatitude. Ayant participé aux souffrances du Christ, nous parviendrons au repos du sabbat, nous participerons à la gloire du Christ.

[27ro] Nunc ad calicem transeamus. Prius enim caro manducatur, postea sanguis bibitur. Perfectorum hoc est calix salutaris, hoc est calicem Jesu accipere, id est acceptabiles habere passiones. Unde et octavo loco ponitur : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam* (1). In septem precedentibus corpus Christi manducatur, in octavo sanguis ejus bibitur. Sicut enim cibus

(1) Matth., v, 10.

Maintenant venons-en au calice. En effet, on mange d'abord la chair; ce n'est qu'ensuite qu'on boit le sang. C'est, pour les parfaits, recevoir le calice du salut, le calice de Jésus, que d'accepter toutes les souffrances. C'est pourquoi, en huitième lieu, fut dite la parole : *Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice* (1). Dans les sept précédentes, le corps du Christ est mangé; dans la huitième on boit

(1) Matth., v, 10.

diu terendo cum labore et mora trajicitur, potus autem citius et suavius labitur, ita et morum disciplina quam virtutum suavitas diu et difficile addiscitur. Passiones autem perfectorum et suaves eis nimis sunt et velocius pertransire videntur quia *calix ejus inebrians quam praeclarus est* (2). Praeclara et amabilis illa ebrietas dolorem vertit in suavitatem et non *videntur eis condignae passiones hujus* [27vo] *tam parvi temporis ad futuram gloriam* (3). Quis enim sapiens et intelligens misericordias Domini non velit accipere calicem benedictionis de manu Domini, bibere et communicare passionibus Domini? *Accipiens*, inquit, *calicem, gratias egit* (4). Non solum accipere sed etiam gratias agere debet qui accipit illi qui tanti apud eum habitus est ut de calice ejus bibere mercatur. Primogenitus et princeps omnium primus accepit et bibit *et gratias egit et postea dedit discipulis*

(2) Ps. xxii, 5. — (3) Rom., viii, 18. — (4) Matth., xxvi, 27.

le sang du Christ. De même que la nourriture doit être longtemps broyée et ingérée avec lenteur, et que la boisson s'absorbe plus vite et avec plus de plaisir, de même la discipline des mœurs vertueuses s'acquiert plus lentement et plus difficilement que n'est ressentie leur suavité. Or, les souffrances des parfaits leur semblent trop douces et passent trop vite, car *ce calice les enivre et il est glorieux* (2). Cette magnifique et aimable ivresse change leur douleur en suavité et *ils trouvent que des souffrances aussi brèves ne valent pas la gloire future qu'ils atteindront par elles* (3). Quel est l'homme sage qui, comprenant les miséricordes du Seigneur, ne voudrait recevoir ce calice de bénédiction de la main de Dieu, le boire et participer aux souffrances du Christ? *Prenant le calice, il rendit grâces* (4). Non seulement il doit le recevoir, mais il doit aussi rendre grâces à celui qui a tant attaché d'importance à ce qu'il méritât de boire son calice. Le premier-né, chef de tous, le prit le premier; il le but *et rendit grâces, puis le donna à ses disciples en disant : Prenez et buvez-en*

(2) Ps. xxii, 5. — (3) Rom., viii, 18. — (4) Matth., xxvi, 27.

suis dicens : Bibete ex hoc omnes (5). Nullum excipit : Gaudii sui voluit omnes habere participes. Primus accepit et benedixit. Ibi consecratus est calix passionis. Si enim passio Christi praecederet quae nostram quoque passionem benediceret, passio nostra quid nobis valeret? Non esset nobis passio nostra benedictio dulcedinis, sed calix amaritudinis. Mors autem Christi nostrae mortis amaritudinem in [28r°] nimiam vertit amaritudinem.

Sanguinem ergo Christi bibituris fides passionis Christi proponitur, quia Christus passus est pro nobis, nobis relinquens exemplum. In contemplatione autem beatae illius passionis quasi in propositione calicis, sitis, hoc est desiderium tolerandae passionis, ardentius excitatur. Unde in bello Machabeorum ostenderunt elephantis sanguinem uvae et mori ad acuendos eos in praelium. Post sitim calix accipitur quando desiderium passionis ad affectum perducitur. Quis enim bibat et non sitiat?

(5) Matth., xxvi, 27.

tous (5). Il n'a excepté personne : il a voulu que tous participassent à sa joie. Le premier, il prit et bénit : c'est là que fut consacré le calice de la souffrance. Car, si la Passion du Christ n'avait précédé la nôtre et ne l'eût ainsi bénie, à quoi servirait notre souffrance? Notre passion ne serait pas une bénédiction de douceur pour nous, mais un calice d'amertume. La mort du Christ change l'amertume de notre mort en une joie débordante.

Donc, à tous ceux qui vont boire le sang du Christ, la foi à la Passion du Christ s'impose; car le Christ a souffert pour nous et nous a laissé son exemple. Mais, dans la contemplation de cette bienheureuse Passion, comme dans le partage du calice, la soif, c'est-à-dire le désir d'endurer la passion, est excitée beaucoup plus fort. Aussi, dans la guerre des Macchabées, présente-t-on aux éléphants du sang de raisins et de mûres pour les exciter au combat. C'est en éprouvant la soif que l'on prend le calice, quand le désir de la souffrance passe à la réalité. Qui donc boirait sans avoir soif? Même

(5) Matth., xxvi, 27.

Etiam quando bibit Christus in cruce sitiebat : *Sitio*, inquit. Illi autem obtulerunt ei spongiam aceto plenam, et cum gustasset, noluit bibere. Non enim de spongia cavernosi et dolosi cordis acetum veteris malitiae, sed de puro et simplici calice novae letitiae vinum bibit. Ergo qui bibit, hoc est qui patitur, non tristis sed gaudens [28v°] patiatur. Unde Jacobus : *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis* (6). *Et Apostoli ibant gaudentes a conspectu concilii quam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati* (7). Hoc est enim bibere inebriari de passionibus exultare. *Comedite*, inquit, *amici mei, vel bibite et inebriamini* bonum mihi (8). Qui comedunt amici, qui autem bibunt et inebriantur bonum reputantur. Sunt autem qui bibunt sed non inebriantur quia non laeti sed tristes flagellantur. Bibit Noe vinum, et inebriatus est et dormivit. Dormivit et Christus in passione sicut ipse dicit : *Ego dor-*

(6) Jac., I, 2. — (7) Act., V, 41. — (8) Cant., V, 1.

ayant bu, le Christ sur la Croix eut encore soif. *J'ai soif*, dit-il. Ils lui apportèrent une éponge remplie de vinaigre; après y avoir goûté, il ne voulut plus boire. Car, il ne boit pas l'éponge pleine de vinaigre du cœur trouble et méchant, rempli de l'antique malice; mais, dans le calice pur et simple, il boit le vin de la joie nouvelle. Donc celui qui boit, c'est-à-dire celui qui souffre, ne se sent pas triste, mais il se réjouit, en souffrant. D'où Jacques : *Quand vous tomberez dans des tentations répétées, mes frères, pensez que c'est une grande joie* (6). *Et les apôtres marchaient joyeusement à la vue du supplice, parce qu'ils étaient dignes de souffrir au nom de Jésus* (7). Boire et s'enivrer c'est donc cela : exulter dans la souffrance. *Mangez, mes amis*, dit-il, *et buvez : enivrez-vous* de mon bien (8). Ce sont les amis qui mangent, s'enivrent ainsi et y trouvent ce bien. Il en est qui boivent et qui ne s'enivrent pas; car, ils ne sont pas joyeux, mais tristes d'être fustigés. Noé but du vin, il s'enivra et s'endormit. Le Christ aussi, selon ses propres paroles, s'est endormi sur la Croix.

(6) Jac., I, 2. — (7) Act., V, 41. — (8) Cant., V, 1.

mivi et soporatus sum (9). Dormit et sponsa. *Ego dormio*, inquit, *et cor meum vigilat* (10). Dormiebat Jacob in via, qui corde vigilanti stupebat miranda mysteria quae videbat. Quid est enim dormire, nisi ab istis sensibus corporeis mentem sequestrare ut possit in minimis vigilare? Ergo dormiat caro, vigilat cor. Dormiendum est enim et requiescendum. Quis autem requiescit in corde vigilat. *In pace*, inquit, *in idipsum dormiam et requiescam* (11). Et ad discipulos : *Dormite jam et requiescite* (12). Dormite ab exterioribus, requiescite in intimis. Sabbati requies vobis qui affligitis in eo animas vestras. Quomodo sabbatum est requies, si animae affliguntur? Non in afflictione requies est. Si cum caro affligitur, spiritus requiescit; cum caro crucifigitur, mens, sabbatum habet requietis. In sabbati requiete, duplex requies intelligitur. Una quia sabbatizat a labore sensibilium, alia quia gau-

(9) Ps. III, 6. — (10) Cant., V, 2. — (11) Ps. IV, 9. — (12) Marc, XIV, 61.

J'ai dormi et j'ai sommeillé (9). L'épouse aussi s'est endormie. *Je dors*, dit-elle, *mais mon cœur veille* (10). Jacob dormait aussi sur la route, lui qui voyait en songe des mystères étonnants dans son cœur qui veillait. Qu'est-ce que dormir, en effet, sinon séparer l'esprit des sens corporels, pour pouvoir veiller sur de très petites choses? Ma chair dort, mais mon cœur veille. Car, il faut dormir et se reposer. Comment se repose celui qui veille en son cœur? *Dans la paix, dans le Seigneur, même je dormirai et me reposerai* (11). Et aux Apôtres : *Dormez maintenant et reposez-vous* (12). Dormez pour les choses extérieures, reposez-vous dans l'intérieur de vous-mêmes. Le repos du sabbat doit exister pour vous qui jetez en lui vos âmes. Mais, comment y aura-t-il sabbat si les âmes sont affligées? Y a-t-il repos dans l'affliction? Oui, si l'esprit repose, alors que la chair souffre. Tandis que le corps souffre, l'âme jouit du repos du sabbat. Par le repos du sabbat, il faut entendre un double repos. Un premier repos qui est celui du travail des sens. Un deuxième repos, parce qu'on jouit de l'amour des biens spirituels. Toute âme qui n'aura

(9) Ps. III, 6. — (10) Cant., V, 2. — (11) Ps. IV, 9. — (12) Marc, XIV, 61.

det in amore spiritalium. Omnis anima quae afflicta non fuit die hoc peribit de populis suis. Qui non communicaverit passionibus Christi, non communicabit et gloriae. De sabbato requietis pervenitur ad victoriam resurrectionis in qua vita est aeterna. Ad quem finem tenditur cum caro Christi manducatur et sanguis bibitur. *Qui manducat*, inquit, *meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam* (13). Jam in praedestinatione, licet nondum in adimpletione. Quisquis spiritu manducat hoc corpus et bibit hoc sanguinem mortem non videbit in aeternum. Nam impii et bibunt et manducant, sed spiritu corpus hoc non manducant; et ideo mortui jam in sepulchris viventibus habitant.

Sed ut praedicta succincte colligamus, per fidem calix proponitur, per calicem sitis excitatur. Per sitim ad potandum festinatur. Potus autem inebriat; et inebriatus dormiens requiescit; requiescens vitam possidet aeternam.

(13) Joan., VI, 55.

pas souffert périra alors, rejetée de son peuple. Celui qui n'aura pas participé aux souffrances du Christ ne participera pas non plus à sa gloire. Du repos du sabbat, on parvient à la victoire de la résurrection où est la vie éternelle. On tend à cette fin lorsqu'on mange la chair du Christ et qu'on boit son sang. *Celui qui mange ma chair*, dit-il, *et qui boit mon sang a la vie éternelle* (13), c'est-à-dire qu'il lui est prédestiné bien qu'il ne l'ait pas encore atteinte. Quiconque mange en esprit ce corps et boit ce sang, ne connaîtra jamais la mort. Les impies boivent et mangent, mais ils ne mangent pas ce corps de façon spirituelle, et c'est pourquoi, déjà morts, ils habitent dans des sépulcres vivants.

Pour résumer tout ce qui précède, disons : par la foi, nous est proposé le calice; par le calice, notre soif est excitée; par cette soif, nous sommes empressés à vouloir boire. Cette boisson nous enivre; et, enivrés, nous nous endormons dans ce repos qu'est la possession de la vie éternelle.

(13) Joan., VI, 55.

M.-M. Davy.

Spiritualité Anglaise, Écossaise et Irlandaise

Aux XIII[e]-XIV[e] siècles, la vie érémitique, sous ses formes variées, fut très florissante dans les Iles britanniques : seule, l'Italie peut revendiquer un nombre plus grand d'ermitages et de recluseries. Une partie notable des écrits insulaires du moyen-âge sur l'ascétique et la mystique fut composée soit par des solitaires, soit pour des solitaires. C'est pour des recluses que Richard Rolle et Walter Hilton rédigèrent leurs traités de spiritualité (1), et c'est par une recluse, Julienne de Norwich († 1443), que fut écrit le beau livre : *Révélations de l'Amour divin* (2). En nulle autre contrée, les règles pour les ermites et les reclus des deux sexes n'ont été conservées en aussi grand nombre. On connaissait déjà la règle de saint Aelred († 1167), abbé de Rievaulx (3) et l'*Ancren Riwle* (XIII[e] siècle) — traduite en français par Dom Gabriel Meunier (4) qui lui a consacré une notice dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (fasc. II, c. 548-549). En 1928, le P. Livarius Oliger, O. F. M., éditait, dans l'*Antonianum*, d'après le ms. 97 (B, 3, 5) de *Trinity College* à Dublin, une règle pour des reclus des deux sexes, écrite au XIII[e] siècle par un prêtre

(1) Ces traités ont été traduits en français, avec une longue et précieuse introduction, dans la collection *Mystiques Anglais*. — Walter Hilton, *Scala Perfectionis*, trad. par Dom M. Noetinger et Dom E. Bouvet, Mame, Tours, 1923. — Richard Rolle, l'Ermite de Hampole, *Le Feu de l'Amour*, trad. par Dom M. Noetinger, Mame, Tours [1928].

(2) *Révélations de l'Amour divin à Julienne de Norwich*, trad. par Dom G. Meunier, 2[e] éd., Mame, Tours [1925].

(3) P.L., 32, 1451-1465.

(4) *La Règle des Recluses*, trad. par Dom G. Meunier, Mame, Tours [1928].

anglais nommé Robert, et deux règles pour les ermites, la première d'après le ms. Mm. VI, 17, de l'Université de Cambridge, la seconde d'après le ms. Rawl. C. 72, de la Bodléïenne, à Oxford (1).

Tout récemment, le même auteur vient de publier, dans la même revue, une autre règle pour des recluses (2), d'après le ms. 141 de *Magdalen College* à Oxford et d'après le ms. Cotton. Julius A. IX, du British Museum à Londres. Cette règle, écrite en Angleterre vers 1280, aurait pour auteur un chanoine de Saint Augustin, nommé Walter. Celui-ci parle souvent de lui-même et de son expérience personnelle. Nous apprenons ainsi qu'il était âgé de 60 ans lorsqu'il rédigea cette règle (c. 29), qu'il menait la vie de reclus depuis 10 ans (c. 11), après avoir passé 30 ans dans la vie cénobitique (c. 29). On relève, dans son texte, des allusions à la règle de saint Augustin et au commentaire classique qu'en a donné Hugues de Saint-Victor. Il semble connaître la règle d'Aelred et celle de Grimlaïc : mais, comme il recourt très rarement aux citations littérales, il est plus difficile d'affirmer qu'il a connu pareillement l'Ancren Riwle.

Sans doute, on peut appliquer à l'œuvre de Walter la remarque faite par Dom Louis Gougaud à propos de deux règles analogues : « Les règles n'ont pas une valeur législative et doctrinale comparable aux dispositions contenues dans les règles monastiques. Ce serait exagérer leur portée que de les considérer comme autre chose que des recueils d'observations, d'expériences et de conseils directifs (3). » Mais observations et conseils sont précieux pour l'histoire de la spiritualité. Dans le chapitre sur la récitation des heures canoniales, l'auteur insiste sur l'attention de l'esprit aux paroles que prononcent les lèvres. Il n'admet pas que la psalmodie soit purement vocale. Si le reclus ne comprend pas le sens des psaumes, il supposera que chaque verset signifie : « Seigneur, ayez pitié de nous. » En d'autres ter-

(1) P. Livarius Oliger, O.F.M., *Regulae tres Reclusorum et Eremitarum Angliae, saec. XIII-XIV. Antonianum*, III, 1928, pp. 151-190; 299-320.

(2) P. Livarius Oliger, O.F.M., *Regula Reclusorum Angliae et Quaestiones tres de Vita Solitaria, saec. XIII-XIV. Antonianum*, IX, 1934, pp. 37-84, 243-259.

(3) Dom Louis Gougaud, *Ermites et Reclus*, Éditions de la Revue Mabillon, Ligugé, 1928, p. 27.

mes, il méditera sur la miséricorde divine, comme en récitant le chapelet nous méditons aujourd'hui sur les mystères du rosaire. Un conseil analogue est donné (ch. 28) pour la récitation quotidienne du psautier. Le reclus qui n'en comprendrait pas le sens choisira un verset facile et propre à exciter sa dévotion, tel que celui-ci : « *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis* » (Ps. LXXXIV, 8), ou un autre de ce genre, et il le répétera 2606 fois, car c'est là le nombre des versets contenus dans le psautier. Pour cette récitation, il s'aidera d'une lanière de cuir munie de cinquante nœuds — comme aujourd'hui nous comptons les *Ave* sur les grains de notre chapelet.

Dans les manuscrits cette règle est suivie de trois questions théologiques sur la vie solitaire : le P. Oliger les publie également. La première n'est autre que la qu. 188 de la II^{a} II^{ae} de saint Thomas d'Aquin. Les deux autres, postérieures au Docteur angélique, auraient été composées, entre 1298 et 1323, par des maîtres en théologie anglais, probablement bénédictins, car l'un et l'autre citent souvent la règle de saint Benoît. L'une est intitulée : *Quaestio sive tractatulus utrum monachus possit fieri solitarius.* L'autre a pour titre : *Quaestio de vita solitaria*, et commence par ces mots : « *Videtur quod vita solitaria non sit perfectior vita vivencium in congregatione* » : elle est présentée sous la forme scolastique adoptée par saint Thomas dans la Somme, et conclut à la supériorité de la vie solitaire sur la vie cénobitique.

Enfin, en appendice, le P. Oliger édite, d'après le ms. 192, Lambeth, Londres, une règle très courte, écrite en moyen-anglais pour les reclus laïques, vers la fin du XIII^{e} siècle (1). Rien ne permet d'attribuer à cette règle une origine carmélitaine, comme l'a fait le P. Benedict Zimmermann, O.C.D., qui en a donné une traduction française (2).

C'est au XIV^{e} siècle également qu'appartient le *Nuage de l'Inconnaissance* (3) qui, avec son complément, *l'Épître de*

(1) *Loc. cit. sup.*, pp. 260-265.

(2) B. ZIMMERMANN, O.C.D., *Les saints Déserts des Carmes déchaussés*, Paris, 1927.

(3) *Le Nuage de l'Inconnaissance*, trad. par Dom M. Noetinger, Mame, Tours [1925].

la Direction intime, forme un court traité de théologie mystique, composé par un auteur inconnu, aux environs de 1360-1370. Dès son apparition, cet ouvrage eut une diffusion « aussi rapide que la course du daim », selon l'expression d'un vieil auteur (1), et, jusqu'à la Réforme, il fut, dans les Ordres contemplatifs d'Angleterre, le manuel classique de la vie spirituelle. De nos jours, l'attention des théologiens n'a pas été suffisamment attirée par ce remarquable petit traité, — non plus d'ailleurs que par les écrits des autres mystiques anglais, tandis qu'on semble attribuer au P. Faber (en France du moins) une autorité et une importance que ses compatriotes jugent excessives (2) —. Aussi, est-ce un éminent service que rend aux travailleurs Dom David Knowles en mettant en relief, dans une étude très fouillée, l'importance du *Nuage* qui mérite d'occuper une place de premier plan dans l'histoire de la théologie et de la littérature spirituelle du moyen-âge (3). C'est l'œuvre, non seulement d'un théologien familier avec l'Aréopagite, saint Augustin et Richard de Saint-Victor, mais d'un théologien thomiste. On sent, en effet, que l'auteur est pénétré de la doctrine de saint Thomas, bien qu'il ne le cite jamais explicitement, ce qui, d'ailleurs, est chez lui un parti pris dont il s'explique ainsi : « Les hommes croient parfois pratiquer l'humilité en ne disant rien de leur propre chef et en appuyant toutes leurs paroles sur l'Écriture et les textes des docteurs; mais aujourd'hui cette habitude est devenue une recherche et une ostentation d'érudition. Cela te serait bien inutile, et c'est pourquoi je m'en abstiens (4). »

(1) Cité dans la préfaae de la traduction du *Nuage*, p. 5.

(2) Cf. *Downside Review*, octobre 1933, p. 734, où, à propos du premier fascicule du *Dictionnaire de Spiritualité*, le recenseur s'étonne de rencontrer si fréquemment le nom du P. Faber dans les divers articles, tandis que des maîtres d'une plus grande envergure, Walter Hilton et le P. Baker, ne sont jamais cités. Parlant naguère du P. Faber, « le Chateaubriand de la dévotion », l'abbé Bremond notait déjà : « Toutes proportions gardées, cet Anglais aura été plus populaire chez nous que dans son propre pays » (*Manuel illustré de la Littérature catholique en France de 1870 à nos jours*. Paris, 1925, *Introduction*, p. LVI).

(3) Dom David Knowles, O.S.B., *The Excellence of the Cloud*, dans la *Downside Review*, janvier 1934, pp. 71-92.

(4) *Nuage*, ch. 70, trad. Noetinger, p. 250.

La pensée et la terminologie thomistes sont particulièrement manifestes en deux points de première importance : la description de la vie de la grâce (c'est presque à chaque chapitre que la grâce est mentionnée), et la théorie des relations entre l'amour et la connaissance : notre auteur affirme en de nombreux passages que, « seul, l'amour peut atteindre Dieu en cette vie, mais non la connaissance (1) ». Mais si l'on rapproche ces textes, on constate, tout d'abord, qu'aucun d'eux n'exclut l'intelligence de la contemplation, puis, qu'il s'agit de la vie présente et non du ciel où l'intelligence jouira de sa primauté : doctrine conforme à celle du Docteur angélique qui affirme la supériorité de l'intelligence, mais déclare qu'ici-bas l'amour vaut mieux (2).

Dom D. K. souligne ensuite la ressemblance frappante qui existe entre la doctrine du *Nuage* et celle de saint Jean de la Croix. Le *Nuage* est comme un raccourci de l'enseignement que développera, deux siècles plus tard, le docteur du Carmel (3) : c'est un livre que ne peuvent pas ignorer ceux qui s'intéressent à l'étude de la mystique. Nous ne pouvons résumer l'article de Dom D. K. Il note trois points importants où le *Nuage* s'accorde avec saint Jean de la Croix : pour lui, la contemplation n'est que le développement normal de la grâce sanctifiante. Nous ne pouvons l'obtenir par nos efforts : il faut une motion divine : mais nous pouvons la désirer, la demander, et nous y disposer.

> Si tu n'es pas encore appelé, demande humblement à Dieu qu'il t'appelle, et quand il le voudra (4). — Si je t'invite à aborder cette œuvre en toute simplicité et hardiesse, néanmoins je me rends bien compte que Dieu tout-puissant avec sa grâce est, sans erreur ni doute possible, celui qui te met en mouvement; il reste l'agent principal, même s'il se sert d'instrument. Pour toi, tu ne peux que consentir et être passif; cependant, au moment où tu te livres à cette œuvre, ce consentement et cette passivité supposent

(1) *Nuage*, ch. 8, p. 96.

(2) Cf. S. Thomas, I^a, qu. 82, a. 3 : II^a II^ae, qu. 27, a. 4.

(3) Dom J. Chapman écrivait en 1917 : « It (The Cloud) seems to sum up the doctrines of St. John of the Cross two hundred years beforehand » (*Encyclopaedia of Religions and Ethics*, art. *Mysticism, Roman Catholic*).

(4) *Épître*, ch. 10, p. 388.

une disposition et une aptitude réelles qui se manifestent par la pureté du cœur (1).

Il indique deux signes auxquels l'âme reconnaîtra que Dieu l'appelle (2). Le Christ est à la fois le portier et la porte de la contemplation : « Certains la trouvent facilement et entrent plus tôt que d'autres : *tout dépend du portier*, et non pas du prix qu'ils paient ni de leurs mérites (3). »

L'auteur du *Nuage* insiste sur l'oubli des créatures et la cessation de toute activité naturelle ; il précise que le mode surnaturel d'agir est imperceptible aux puissances naturelles et ne peut être exprimé par elles. Il enseigne enfin la nature purificatrice de l'obscurité de la contemplation : il donne comme une ébauche des deux « nuits » du sens et de l'esprit. Quiconque est familier avec les œuvres de saint Jean de la Croix relèvera facilement, dans chaque chapitre du *Nuage*, des analogies et des similitudes.

On sait qu'un des grands écrivains spirituels anglais du XVII[e] siècle, le P. Augustin Baker, bénédictin († 1641), emprunta au *Nuage* et aux *Épîtres* la plupart des principes de sa spiritualité, si bien qu'à trois siècles de distance il fait partie de la même École et en développe l'enseignement (4). Des documents, d'une extrême importance pour l'histoire du P. Baker et la connaissance de sa doctrine spirituelle, ont été récemment publiés. Au tome XXXIII des *Publications of the Catholic Record Society*, sous le titre : *Memorials of Father Augustine Baker and others Documents relating to the English Benedictines*, par Dom Justin Mc Cann,

(1) *Épître*, ch. 7, p. 274. Cf. *Vive Flamme*, Str. III, v. 3 : « Je préviens donc l'âme que Dieu, en cette œuvre, est le principal agent... Il ne reste donc à l'âme qu'à se tenir comme celui qui reçoit, comme celui en qui se fait quelque chose, Dieu seul étant celui qui donne et qui agit en elle, lui prodiguant les biens spirituels dans la contemplation. »

(2) *Nuage*, ch. 74 et 75. — *Épître*, ch. 11.

(3) *Épître*, ch. 9.

(4) Le P. Baker écrivit un commentaire du *Nuage* à l'usage des bénédictines anglaises de Cambrai. Ce commentaire a été publié par Dom Justin Mc Cann, O.S.B. : *The Cloud of Unknowing... with a Commentary on The Cloud* by Father Augustine Baker, Londres, 1924.

O. S. B., et Dom Hugh Connolly, O. S. B. (Londres, 1933), on trouve, avec des notes et tous les éclaircissements désirables : 1° l'autobiographie inachevée du P. Baker, couvrant seulement les années antérieures à sa conversion au catholicisme (né en 1575, il se convertit en 1603); 2° sa *Vie*, écrite deux ans après sa mort par son disciple et ami le P. Leander Prichard (1643); 3° le catalogue descriptif de ses manuscrits dressé par Dom Justin Mc Cann. Celui-ci a édité, dans un volume à part, deux autres biographies du P. Baker, l'une écrite en 1646 par le P. Salvin, l'autre en 1650 par le P. Cressy : ce dernier n'a fait que résumer le récit long et touffu du P. Prichard en le présentant sous une forme plus littéraire. A la suite de ces biographies, Dom Mc Cann donne la nomenclature complète des nombreux écrits du P. Baker avec tous renseignements utiles sur chacun d'eux. Cette nomenclature, jointe au catalogue des manuscrits encore existants (donné dans le volume de la *C.R.S.*), forme une bibliographie du P. Baker aussi complète qu'on peut la souhaiter.

A propos de ces publications, le regretté Dom Cuthbert Butler, O. S. B., a donné dans la *Downside Review* une intéressante étude sur le P. Baker, son influence comme directeur d'âmes et sa doctrine spirituelle, tout en relevant les traits originaux de cette curieuse figure de moine : son extraordinaire don d'oraison : il restait absorbé dans un recueillement profond des heures entières, soit le jour, soit la nuit; son attrait pour la prière privée, en cellule, et son aversion pour la célébration solennelle de la messe et la récitation publique de l'office divin au chœur. Cénobite par profession, il avait le tempérament d'un ermite et vivait comme un reclus (1). Une traduction française de ses principales œuvres est en préparation : elle paraîtra, prochainement nous l'espérons, dans la collection des *Mystiques Anglais*.

Plusieurs fois déjà il a été parlé ici même du *Dictionnaire de Spiritualité* (2); il est donc superflu de redire ses mérites et les avantages qu'il présente comme instrument de travail.

(1) *Father Augustine Baker*, by Abbot Butler, dans *Downside Review*, octobre 1933, pp. 577-595.

(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, Supplément, mars 1933, p. [119]; novembre 1933, pp. [121] ss.; avril 1934, pp. [53] ss.

Le dernier fascicule paru (juin 1933) contient la première partie d'un article sur la *Spiritualité Anglaise* par M. le chanoine Félix Vernet, dont la compétence en matière de spiritualité médiévale est bien connue et qui excelle à présenter ces raccourcis grâce auxquels on peut rapidement situer un auteur ou une doctrine dans l'ensemble d'un mouvement intellectuel. Nous signalerons seulement quelques légères inexactitudes et fautes d'impression. Dans la liste des Chartreuses anglaises (col. 632) il faut écrire Hinton au lieu de Henton, Sheene au lieu de Shene; Axholme, fondée vers 1395, est omise. Dans la même colonne, Gilbert Foliot est donné comme évêque d'Oxford : c'est Hereford qu'il faut lire. On situe (col. 633) l'abbaye de Swineshead « aux confins de l'Écosse et de l'Angleterre » ; elle se trouve en réalité dans le Lincolnshire actuel, l'un des comtés du centre de l'Angleterre. Enfin, Gerald le Cambrien n'a jamais été évêque de St David (col. 637), et ses deux ouvrages *Gemma Ecclesiastica* et *Speculum Ecclesiae*, donnés comme inédits, ont été publiés à Londres respectivement en 1862 et 1873 dans les *Rolls Series*.

A. Cabassut, O. S. B.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXIX

AVRIL 1934-JUIN 1934

Études

G. Bardy. — La spiritualité de Clément d'Alexandrie . [81], [129]
Ét. Hugueny. — Le chemin de la Contemplation. III. — Vers la vie unitive. . . . . [1]
J. Huijben. — Gerson et l' « Imitation » . . . . . [146]
Ch. Journet. — L'Église issue de la hiérarchie . . . . . [65]
B. Lavaud. — Jeûne absolu et phénomènes eucharistiques de Thérèse Neumann . . . . . [15]

Documents

M.-M. Davy. — De l'imitation de Jésus-Christ. Méditations inédites de Guigues II le Chartreux. [45], [105], [166]

Chroniques

A. Cabassut. — Spiritualité anglaise, écossaise, irlandaise . [183]
I. Mennessier. — Pour la théologie spirituelle. Notes de lecture . . . . . [53]
— Notes bibliographiques . . . . . [127]
H.-D. Simonin. — Chronique d'histoire de la spiritualité moderne . . . . . [115]

Bibliographie

R. Bernard. — Le Mystère de Marie . . . . . [56]
P. Bouchage. — L'oraison alphonsienne. . . . . [121]
H. Bremond. — Le procès des mystiques . . . . . [118]
Phil. Chevallier. — Les Avis, Sentences et Maximes de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église. [114]
— Cantique spirituel de S. Jean de la Croix. [115]
— Mots d'ordre de S. Jean de la Croix, Docteur de l'Église. . . . . [116]

P. Clovis de Provins. — Les nuits mystiques d'après S. Jean de la Croix . . . . . [120]
P. Coste, Ch. Baussan, G. Goyau. — Les Filles de la Charité. [126]
J. Descola. — Le Cantique spirituel par Jean de la Croix . [116]
R. Fülöp-Miller. — Les Jésuites et le secret de leur puissance. [123]
R. Garrigou-Lagrange. — Le Sauveur et son amour pour nous. . . . . [55]
J. Gauthier. — Causerie sur quelques Écoles de spiritualité. [120]
E. Georges. — La Congrégation de Jésus et Marie, dite des Eudistes. . . . . [125]
R. Hofmann. — Die Heroïsche Tugend . . . . . [118]
H. Jone. — Précis de théologie morale catholique . . . . [128]
P.-M. Landrivon. — La Très Sainte Vierge Marie. Essai de théologie mariale affective . . . . [59]
C. Lebrun. — La spiritualité de S. Jean Eudes . . . . . [121]
Léon XIII. — Le Rosaire de Marie . . . . . [59]
R. Loenertz. — Les Missions dominicaines en Orient au XIV^e^ siècle et la Société des Frères pérégrinants pour le Christ. . . . . [122]
H. Mahieu. — Probatio charitatis seu manuductio in vitam spiritualem . . . . . [60]
A. Malet. — La vie surnaturelle, ses éléments, son exercice. [128]
P. Merkelbach. — Summa Theologiae moralis . . . . . [127]
E. Mersch. — Le corps mystique du Christ . . . . . [117]
P. Meynard. — Le catéchisme de la vie chrétienne intérieure et religieuse . . . . . [128]
M. Müller. — Frohe Gottesliebe. . . . . [120]
E. Neubert. — Marie dans le Dogme. . . . . [59]
H.-D. Noble. — L'amitié avec Dieu . . . . . [61]
N. Noetinger. — Le nuage de l'inconnaissance . . . . . [185]
P. Pourrat. — Jean-Jacques Olier, Fondateur de Saint-Sulpice . . . . . [121]
R. Ricard. — La conquête spirituelle du Mexique . . . . [122]
Th. Richard. — Études de théologie morale . . . . . [63]
Thier. Ruinart. — Abrégé de la vie de Dom Jean Mabillon. [117]
E. Sol. — La prison, l'exil, les pontons . . . . . [125]
Cl. Taveau. — Le cardinal de Bérulle, maître de vie spirituelle . . . . . [120]
R. Thibaut. — L'union à Dieu, d'après les lettres de direction de Dom Marmion . . . . . [55]
S. Thomas. — Somme théol. La vertu (I^a^ II^ae^, q. 49-60). Trad. et notes par le R. P. Bernard. . . . . [63]
P. Wouters. — Manuale theologiae moralis . . . . . [127]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).